UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

55-56

JULIO-DICIEMBRE

1954

IMPRENTA UNIVERSITARIA

FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

55-56

JULIO-DICIEMBRE

1954

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

Dr. Nabor Carrillo

Secretario General:

Dr. Efrén C. del Pozo

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

Lic. Salvador Azuela

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD N. A. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

DIRECTOR:

Salvador Azuela

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ciudad Universitaria
Torre de Humanidades, San Angel, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	$ 15.00
Exterior	Dls. 2.50
Número suelto .	$ 4.00
Número atrasado	$ 5.00

Tomo XXVIII México, D. F., Julio-diciembre de 1954. Núms. 55-56

Sumario

ARTICULOS

ARTICULOS

"KANT, EN NUESTROS DIAS" *

El cumplimiento de los 150 años que han transcurrido desde la muerte de Kant representa para nosotros la doble oportunidad de rendir tributo a la reconocida memoria del filósofo, y al propio tiempo encararnos a la toma de postura frente a la doctrina de Kant. En tal sentido, el primer gesto tributario radica en definir una actitud frente a la filosofía kantiana, ya sea para refutarla o para adherirse a ella, pero de ningún modo ignorándola, con lo cual tácitamente se declara su importante y definitiva aportación histórica, no sólo como doctrina sistemática de valor implícito, sino como referencia frente a cualquier actitud de la filosofía misma. Tal parece que nadie podría tener patente en el profesionalismo filosófico si no ha definido antes un criterio frente a la doctrina de Kant, en pro o en contra de ella, para aplaudirla o refutarla, y aun para ambas cosas, reconociendo que ella representa un lugar de peregrinaje intelectual que se debe conocer antes de una declaración explícita en el ejercicio del filosofar.

Sin embargo, el juicio en torno a Kant se pronuncia generalmente con un sentido estático, como si estuviera referido a un hecho del pasado que sólo a tal título tiene significación. Ahora bien, creemos que el primero y elemental deber en esta actitud consistirá en no adoptar un criterio, ya no digamos histórico, sino museográfico, en torno a la filosofía kantiana; hay que considerarla y comprenderla tal como debiera interpretarse toda gran doctrina de la filosofía, esto es, con una viva proyección al presente y aun al futuro, trayendo a luz la significación permanente y extratemporal que implica una perspectiva *eterna*, en la

* En conmemoración del CL Aniversario de la muerte del filósofo.

medida que el vocablo puede tener algún significado para la cultura humana.

De acuerdo con ello, hay que buscar lo fundamental de la doctrina kantiana, que constituye un foco metódico donde se concentran los principios determinantes en la dirección para la vida cultural de la época moderna, en el más significativo concepto que puede tener la "modernidad", no sólo como un acontecer temporal, sino como la dirección progresiva que concluye en el continuo advenimiento de nuevas etapas metódicas, es decir, como una modernidad permanente, como el *a priori* de toda modernidad posible, para hablar en términos kantianos; este *a priori* representa la síntesis perenne de materia y forma, realidad y método, en la actividad espiritual. La conjunción metódico-filosófica, cultural y vital, existente y proyectiva, convierte a la doctrina de Kant en la "Meca" de la modernidad, y todo aquél que pretenda llegar a una clara conciencia de su tiempo, no puede menos que llevar a cabo, siquiera una vez en la vida, ese peregrinaje del cual ha de surgir, en un sentido o en otro, la confirmación de fe filosófica, que hasta cierto punto se determina como una definición de principios frente a Kant. Así pues, en esta ocasión nos proponemos honrar la memoria del filósofo tomando postura frente a él, queriendo mantener al mismo tiempo lo que de permanente hay en su filosofía. Para ello nos desplazaremos en un sistema de coordenadas metodológicas que se requiere explicar con antelación.

I

El reconocimiento del valor permanente que contiene la filosofía kantiana gira en torno a un concepto general que involucra la consideración más profunda de que el corazón mismo de la filosofía, de toda filosofía, está constituído por un principio metódico que se dilata longitudinalmente a través de la historia, y transversalmente en las posturas y sistemas que figuran en cada una de sus épocas. Una "disección" filosófica ejecutada en un doble sentido, longitudinal y transversal, revelaría un sistema circulatorio por el cual corre la savia del filosofar, impulsada por la fecundidad generadora del principio metódico; en el corte longitudinal se podría contemplar a la evolución de cada sistema a través del

tiempo, mientras que el transversal revelaría la variedad de sistemas que corresponde a cada época. Así pues, aunque el reconocimiento de lo fundamental en Kant se dirige al núcleo metódico de la doctrina, ello no implica una exclusividad kantiana ni la oposición obligada a otros sistemas; menos aún al choque del concepto metódico de la filosofía con cualquier concepto material que se tenga de ella, puesto que a la base del hecho filosófico radica el germen evolutivo que lo difunde en su dilatada trayectoria, abarcando las doctrinas y sistemas en calidad de momentos distintos que corresponden a una línea direccional definida por el hecho histórico del filosofar. La justipreciación de un filósofo no tiene por qué volverse dogmáticamente contra los demás; antes bien, apunta a una actitud funcionalmente conciliatoria o correlacionista en la cual se revela cada tesis como lo que es, como un momento perteneciente a la dialéctica universal del pensar.

Pero hay que resguardar a la afirmación del sentido universal del método, que no vaya a concluir en una visión amorfa e indiferenciada del panorama filosófico. No se trata de que haya sólo un método, ni tampoco de reducir todas las filosofías a una sola, anulando la diversidad que distingue a lo histórico; se trata de afirmar que en la multiplicidad de métodos y posturas hay un denominador común: el hecho mismo del filosofar y la idea de un método para llevarlo a cabo. En esta idea no se opone la multiplicidad evolutiva de las doctrinas con la unidad fundamental del pensar, antes bien, se afirma en virtud de aquélla, y de manera recíproca, aquélla se afirma en virtud de ésta; se trata de términos complementarios: multiplicidad y unidad, historia y método. Sin embargo, no tienen ambas la misma significación, ya que una ha de ser explicada en función de la otra; lo histórico representa el problema, y lo metódico, la pauta para su solución; la multiplicidad brinda el fenómeno que la unidad ha de coordinar con vistas a explicarlo. Por ello es que la justificación histórica de toda la filosofía puede y debe consumarse mediante la apreciación de lo que representa su método. Ahora bien, desde un punto de vista genético, y a consecuencia de la apuntada relación, el origen del método es comprensible por virtud de las circunstancias históricas que han concurrido en él.

La filosofía de Kant contiene tres factores que determinan su problema concreto, y corresponden a los momentos históricos precedentes que tuvieron algún papel definitivo en la cuestión teórica de la filosofía,

cuya concurrencia está dada en forma culminante por la doctrina de Kant. Dichos factores son —como es bien sabido— el empirismo psicologista, el racionalismo matemático, y la ciencia pura de la naturaleza. El primero reveló la necesidad de la experiencia; el segundo, la elaboración del conocimiento puro; el tercero, como síntesis de los anteriores, la posibilidad de la experiencia pura. Cada uno de ellos dejó sobre la mesa un conjunto de problemas, pero también de posibilidades, y todos fueron para Kant la inspiración en el curso de su doctrina, logrando en ella una síntesis merced a la cual obtuvo una visión dialéctica que faltó a sus predecesores.

Lo que Kant hizo, desde un punto de vista histórico, fué entender a dichas corrientes como constitutivas de un elemento metódico; cada una de por sí no podía definir la integridad del método científico ni del filosófico, pero contenía en buena parte el significado real de ambos, por lo cual debían ser comprendidos en el término de su propio significado, permitiendo la conciliación dialéctica de cada punto de vista con los demás, y superando con ello al prejuicio dogmático que se produjo en toda la filosofía anterior. El genio de Kant puede cifrarse en una visión omnicomprehensiva y realizadora, que no sólo vislumbró la posibilidad de sintetizar los elementos metódicos de empirismo, racionalismo y experiencia pura, sino que llevó a efecto tal conciliación en un sistema que probablemente ha sido el más fecundo de toda la historia. Trató, ya no de separar lo empírico de lo racional y lo científico, sino de unir sus términos, a pesar que en la filosofía prekantiana se había insistido en la diferencia y antagonismo de los criterios que figuraban en cada corriente, no parecía factible llegar a una conciliación y formar con ellos un sistema que pudiera aprovechar su rendimiento y superar sus deficiencias, planteando un problema tal que englobara a los anteriores e implicara, sin embargo, un nuevo planteamiento. En esta vinculación consistió el aporte radicalmente nuevo del método trascendental, y a la vez, lo más importante y genuino de la filosofía kantiana.

Todo lo que podamos decir en torno a las tesis concretas de Kant, quedará en un segundo plano con respecto a la importancia del método mismo, a su validez permanente y objetiva, por la cual se erige el sistema kantiano en toda su grandeza y fecundidad doctrinaria. Si de algún modo pudiera hablarse de una "adhesión a Kant", no sería por otro motivo que el de ocupar su método el centro de gravedad de toda la doc-

trina, dando relieve y margen a la evolución dinámica del filosofar. En el ritmo progresivo que tiene la evolución filosófica, pueden constatarse también los momentos que significan la integración metódica del kantismo, y ver cómo antes de Kant se habían dado fragmentariamente dichos momentos, para alcanzar en el filósofo de Königsberg una culminación sintética cuyo carácter permite hablar prácticamente de un *nuevo método* junto a una *nueva filosofía*, en la medida que el concepto de "novedad" pueda ser aplicado a este campo. Ahora bien, del método kantiano puédense escribir —como de hecho se han escrito— volúmenes enteros, y su comentario dilatarse en forma insospechada, pero tratando de reducirlo a una mínima expresión diremos que su función ejecutiva y regulativa se puede formular en cuatro categorías; podemos concluir, en esencia, que el método kantiano es *crítico, trascendental, dialéctico* y *sincrético. Crítico*, por ir en contra del dogmatismo; *trascendental*, por superar el criterio unilateral y fragmentario de la filosofía particular; *dialéctico*, por representar la polimorfa evolución de un principio; y *sincrético*, porque en él confluyen las doctrinas anteriores, y a partir de él se obtiene una norma para vincular regulativamente a la historia filosófica.

En otras palabras, al método kantiano se le puede expresar como método de la síntesis; estableció de manera rotunda, y con una profundidad que no tuvo precedentes, la relación de la filosofía con la cultura, comprendida no sólo en el aspecto científico y epistemológico que de manera preferente había ocupado la atención del filosofar prekantiano, sino extendiendo el concepto de la síntesis a aquellos campos donde legítimamente se puede aplicar, esto es, a la moralidad, al arte, a la religión, a la historia, a la cultura toda. En ello descansa la acción dinámica y dialéctica de la filosofía; *dinámica*, porque se vierte en las formas reales de cultura y adquiere una funcionalidad que le permite convivir con ellas sin querer substituirlas, y *dialéctica*, porque la perspectiva del problema y del método se dilata a través de una serie de momentos filosóficos que van desfilando en la historia para constituir la dirección de la filosofía trascendental. Gracias a tal acción llegó a culminar en una tarea como nunca se había planeado antes en la historia, y que de hecho llegó a realizarse después, en la filosofía ulterior a Kant. Esta filosofía, a pesar de todo su trabajo de investigación, no ha registrado ningún progreso metódico de parecidas dimensiones al que produjo el filósofo de Königsberg; se ha limitado a aplicar el método trascen-

dental en los problemas de la cultura, o bien a copiar la idea del método e hipostasiarlo, ya en la metafísica, ya en la psicología, o bien en la antropología, que son fundamentalmente las direcciones que ha mantenido la filosofía moderna.

II

Al hablar de una escuela kantiana llegamos al punto crucial que se refiere a la prolongación que pudo y debió tener la doctrina de Kant, a resultado de su interna evolución histórica, así como otro problema que deriva de aquél, a saber: el que corresponde a la toma de postura con respecto a la doctrina kantiana; ello implica una discusión sobre la posibilidad y el sentido que tiene ser kantiano en nuestros días. Relativamente al influjo histórico de Kant, habremos de considerar dos grandes períodos: el primero se constituye con los pensadores que de manera inmediata siguieron al filósofo, mientras que el segundo queda representado por la generación siguiente. Tenemos así los "hijos" postkantianos, y los "nietos" neokantianos, respectivamente; a cada uno corresponde una perspectiva muy distinta para considerar el hecho filosófico.

Creemos que el estado actual de la conciencia histórica no permite hablar de una "escuela" en el sentido de sujeción a una autoridad como se entendía, por ejemplo, el *magister dixit*. El hecho de afirmar una postura no puede significar hoy más que el reconocimiento al valor permanente de un sistema, y, en el campo de la realización práctica, la especialización de trabajo según el guión metódico que le corresponde. Sólo así puede figurar la posibilidad de ser *kantiano*, en nuestros días, comprendiendo también cómo fueron kantianos los representantes del postkantismo y el neokantismo, en su tiempo. Una toma de postura frente a Kant es hoy sensiblemente distinta de lo que fué hace 50 ó 100 años, y en ello está la garantía de que una adhesión a Kant es desde luego posible, pero con la limitación y condición que deriva por modo natural de su trayectoria histórica. Así tenemos que los sucesores inmediatos de Kant como, por ejemplo, Fichte y Hegel, fueron netamente kantianos al desarrollar el método trascendental y aplicarlo en el problema concreto de la cultura; pero ellos mismos no se consideraron discípulos de Kant,

sino más bien sus refutadores, cultivando la tarea de localizar contradicciones y deficiencias en su doctrina; pero en igual medida que rebatían la mayor parte del contexto doctrinario, empleaban el método de la *deductio iuris* como fondo lógico de su argumentación. La genealogía kantiana no fué en ellos una adhesión expresa, sino el fruto, hasta cierto punto involuntario, que arrojó el método crítico en su inmediata consecuencia histórica, como inercia de un método con suficiente vitalidad para no detenerse nunca, con tal que el enfoque del problema cultural fuera mantenido en la filosofía. Con ello, lo característico del postkantismo radicó en la tácita adhesión al método kantiano, así como en la abierta refutación al enunciado textual de su doctrina.

Con marcada diferencia, la actitud frente a Kant es mucho más clara y abierta en el neokantismo; el medio siglo que transcurre, entre postkantismo y neokantismo parece bastar para una cabal corrección del balance en torno al maestro de Königsberg. Hay que decir, desde luego, que en la época del neokantismo desapareció el sentido personalista y originalizante que matizó la reacción antikantiana, dejando abierto el camino para una interpretación, fundamentación y aun crítica, en las tesis del trascendentalismo; fue un medio siglo que indudablemente significó una maduración en el espíritu histórico del filosofar, maduración a la cual contribuyó —justo es decirlo— la crítica del postkantismo, dejando preparado el terreno para el advenimiento de la corriente neokantiana. En ella se reconoce, desde luego, la primacía de Kant en la fundación del método, y se aborda la tarea de llegar a la autoconciencia radical, al fondo permanente de su trayectoria idealista, de tal manera que la doctrina kantiana queda en el lugar más importante de una dirección inaugurada desde los clásicos griegos, principalmente Platón, y que llega a plena madurez en el umbral del siglo xx.

Ser kantiano, en el neokantismo, involucra la aceptación del método trascendental para el desarrollo permanente del problema filosófico, y a consecuencia de ello, el reconocimiento del aporte principalísimo que dió Kant a la consolidación de dicho método como criterio objetivo del filosofar. Así tenemos que la tarea del neokantismo contiene tres aspectos que derivan inmediatamente del núcleo metódico de su doctrina; el primero es la proyección del problema perenne de la filosofía —hombre y mundo— sobre la cultura; el segundo es la historiografía del método en los diversos momentos de su evolución histórica; y el tercero es el

consenso que tiende a la verificación sistemática y autoconsciente del método trascendental. Con semejante perspectiva, la nominación de la escuela, con el rubro de *kantismo,* significa el reconocimiento de la primordial contribución que dió Kant a su problema, y fuera de tal aspecto tiene un significado casi exclusivamente simbólico, pues de análoga manera a como el criticismo surge de Kant, deriva también de Platón, Descartes, Leibniz, y muchos otros que han dado significativa contribución a su desenvolvimiento, sin excluir a los numerosos científicos y "hombres de cultura", cuya preocupación por el fundamento teórico de su actividad ha sido determinante para la constitución del sistema filosófico-crítico.

Ante todo, el efecto de vinculación doctrinaria que tuvo el método en la filosofía moderna repercutió en la integración de una escuela como concordancia y desemboque de un gran número de tareas distintas que, sin embargo, concurrían todas a un mismo vértice metódico, quedando intacta la más absoluta libertad, no sólo para llevar adelante la tarea del filosofar como fundamentación de la cultura, sino inclusive para realizar la crítica de la obra kantiana con todo lo incisiva que fuera necesario. Y así como hubo una concordancia en la tarea positiva de fundamentación cultural, la hubo también en el aspecto crítico del filosofar, motivando un cabal acuerdo en torno a los puntos que debían ser rectificados en la doctrina kantiana.

Por el hecho de haber adoptado exclusivamente un método, y no un cuerpo de doctrina, no ha de parecer contradictorio que ser kantiano significara ante todo proponerse una crítica en la doctrina de Kant, pues ello va de acuerdo con el sentido crítico que tuvo esa doctrina; y en segundo término, que implicara el reconocimiento de que la trayectoria de la filosofía consiste en una permanente revisión de las doctrinas históricamente dadas, con objeto de encontrar en ellas lo que pueda subsistir a través del tiempo, y lo que, por efecto de evolución, ha de ser reemplazado por nuevos principios y nuevas conclusiones. Por lo dicho puede comprenderse que el sentido general de la filosofía, con respecto a Kant, revela fundamentalmente dos aspectos: el primero concierne al mantenimiento y prolongación de aquellos principios en los que se funda el sistema, y por cuya virtud adquieren forma y realidad sus conclusiones de detalle; el segundo es, en cierto modo, contrario al primero, ya que no trata de mantener, sino de criticar la filosofía de Kant. Ahora bien, esta aparente contradicción en la tarea se comprende teniendo en

cuenta que la filosofía kantiana no tenía por qué escapar al efecto transformador de la historia, y así como el Maestro impuso sus principios fundamentales y definitivamente válidos para toda la evolución ulterior de la filosofía, tuvo que padecer su efecto en la mayor parte de las conclusiones que —como toda conclusión concreta— se formularon en una época, y tienen sentido casi únicamente con relación a esa misma época.

Ahora bien, la perspectiva de la filosofía kantiana ha tenido que variar considerablemente al cumplir la tarea propuesta en la crítica a Kant, así como en la fundamentación autónoma de sus principios. El enorme volumen de trabajo que se ha efectuado con tal propósito (contenido, entre muchas otras partes, en la histórica colección de los "*Kant Studien*") agota prácticamente lo que sobre Kant se ha investigado, y casi diríamos, lo que sobre Kant se pudiera investigar, tanto en lo que se refiere a la rectificación de sus tesis concretas, como al esclarecimiento de su verdadero sentido histórico. El kantismo ha agotado el tema de la evolución interna de su filosofía, abordando la cuestión del influjo exterior y precedente en la obra de Kant, así como también el apasionante problema que consiste en determinar el sentido y valor del método trascendental como instrumento perenne de la filosofía. De ahí derivó la significación de la auténtica originalidad, así como de la inmarcesible contribución que dió su obra para el fundamento autónomo del filosofar, instituyendo el método crítico-trascendental, como teoría explicativa de la cultura; dicho método tiene su más hondo arraigo en la doctrina kantiana, aunque se dilata fuera de ella, hacia un horizonte infinito que comprende toda la tarea y problemática suscitada por el hecho cultural.

Este último aspecto corresponde a la parte netamente constructiva de la reflexión filosófica, y, a diferencia del primero, no puede considerarse ni remotamente agotado; en verdad no habrá forma de considerar una perspectiva de agotamiento mientras exista la faena de la cultura, puesto que en ella se finca la ocupación del filosofar. A diferencia de esto, en lo referente a la crítica de Kant (y diríamos también en lo que respecta a la revisión de los textos clásicos de la filosofía con el criterio del método trascendental) puede decirse que la tarea ha sido prácticamente concluída, ya que no se trata en verdad de una tarea infinita, como la que corresponde a la fundamentación axiológica de la cultura, sino de una perspectiva limitada en espacio y tiempo filosóficos, circunscrita a textos, doctrinas, posturas y épocas determinadas. Seguramente

que aún podrán localizarse temas en la crítica de Kant, así como en la historiografía filosófica, reflejando un determinado momento histórico en el cual quiere verse la acción recíproca, el eco y secuencia de un pretérito dado, al que tal vez ya no corresponda. De ahí surge la tarea que considera a la historiografía contemporánea —interpretativa— como un campo infinito de posibilidades; partiendo de un criterio heurístico y hermenéutico de la cultura, se llevará a cabo una proyección retrospectiva en el pasado histórico del filosofar, enfocándolo desde el variable punto de vista "actual" que obligadamente habrá de representar cada nueva actitud o postura de la filosofía.

Pero si en tal forma puede considerarse agotado lo fundamental de la tarea crítica, con mucha mayor razón se ha agotado la vitalidad de los infundados ataques en contra de un pretendido kantismo dogmático, ataques que ahora no sólo resultan infundados, sino anacrónicos, de parecida manera a como una profesión de fe dogmática hacia Kant, resultaría también infundada y anacrónica. El efecto de la evolución histórica no ha dejado de traducirse en el problema de la filosofía kantiana, y es, por ello, que no tiene ahora el mismo sentido que tenía hace 50 años, mantener una actitud con respecto al filósofo de Königsberg. En lo que se refiere a una "adhesión" a Kant, creemos que es innecesaria, y también ha perdido su significación el hecho de tomar "partido" (no mera actitud reflexiva) frente a la filosofía de Kant, puesto que ella se encuentra suficientemente justificada o refutada por el tratadismo historiográfico. Desde luego que el tema de Kant no ha pasado ni pasará al margen de la historia, pero, repetimos, no tiene la misma significación que tuvo hace medio siglo, en la escuela neokantiana, o hace un siglo, en la época postkantiana. Análogamente consideramos fuera del marco operante en el filosofar, la discusión en torno al fondo de la doctrina, y paralelamente a ella, la actitud fanática de agresividad o de defensa para el filósofo. En substitución de cualquier actitud unilateral, creemos que la mejor forma de rendir tributo a Kant será justipreciarlo en toda su gran importancia, pero al mismo tiempo ubicándolo íntegramente en la línea filosófica a la que corresponde por derecho de genealogía e institución. Al referirnos a este aspecto llegamos a la cuestión general que concierne al método filosófico, definido por el juicio de la doctrina kantiana, en paralelismo con el sentido crítico, historiográfico y metódico, del filo-

sofar. Mediante él es factible, y aún más, exigible, llevar a cabo la comprensión de toda su doctrina, ya grabada en las páginas de la historia y medida por el inexorable juicio crítico del tiempo.

III

Lo apreciación de Kant —como de cualquier filósofo que es fundamentalmente metódico— requiere de un verdadero sincretismo filosófico al que debe acompañar una actitud crítica en la cual se exija la congruencia de cada disciplina particular con respecto a sus principios generales, y a la vez, la congruencia de tales principios con la idea fundamental del método filosófico. Tal exigencia figura como un elemento angular en la metódica del neokantismo, y creemos que ha de determinar una contribución fundamental, una herencia que la generación de hace 50 años ha dejado al futuro filosófico. Quien propenda a la adopción, ya no de la doctrina, sino de la tarea representada por Kant, ha de aceptar esta herencia con toda la responsabilidad que involucra, dirigiéndose, ante todo, al mantenimiento del rigor sistemático y a la verificación de la autonomía en la integridad del sistema filosófico.

Por ello es comprensible que no exista ya un kantismo en la forma que lo hubo hace 50 años, sin que eso signifique, ni por un momento, que el efecto del método instituído por Kant, haya podido desaparecer. En realidad, la filosofía contemporánea constituye un punto de convergencia en el cual se reúne el fruto de las doctrinas clásicas de la historia; por ello podemos decir que el filosofar de nuestros días está impregnado de kantismo, así como también lo está de socratismo, platonismo, aristotelismo, cartesianismo, hegelianismo, etc., pudiéndose incluir en esta apreciación a cada una de las doctrinas que han dado cierta contribución para exponer la conciencia y autoconciencia del filosofar, en su trayectoria evolutiva. Que el maestro de Königsberg ha ocupado un sitio preferente en esa trayectoria, es algo que no puede negarse; pero que él mismo no ha representado más que un momento, por demás brillante, en toda la evolución filosófica, sólo querría discutirse con un propósito contumaz. Por la amplitud del filosofar como tarea de fundamento cultural, creemos que ha perdido significación el *movimiento* del neokantismo en calidad de tal "movimiento", y encarna ahora un gran *colegio* de investigación cuyo nexo

virtual es la idea de fundamentar la cultura, o lo que equivale, el intento de descubrir el fondo básico de la ciencia, del arte, de la moralidad, de la religión, de la historia, y en general, de las direcciones que componen la actividad cultural. Así pues, ya no tiene sentido el ser kantiano a la manera de una adhesión entusiasta y personalista a la doctrina del filósofo, pero no cabría afirmar lo anterior sin exponer que en la propia raíz kantiana hay el germen de su autocrítica, por cuya virtud es factible, después de comprender a Kant, superarlo, como de hecho se le ha superado en la historia.

No podría exigirse una patente más clara y abierta del sentido libérrimo del filosofar, que la representada por la frase circulante en la Escuela de Marburgo: *"Entender a Kant es superar a Kant"*. Llevando este criterio a su última consecuencia, podemos subrayar que el kantismo no sólo ha perdido significación como "partido", sino también como escuela filosófica, ya que en realidad una escuela, entendida de acuerdo con el principio originario del idealismo trascendental, englobará en sí a todas aquellas doctrinas, y contará entre sus maestros a todos aquellos filósofos, que expongan la idea de la trascendentalidad y lleven a efecto la función metódica y axiológica del filosofar, llegando igualmente a la necesidad de una crítica y autocrítica como norma indefectible en la evolución histórica. El ideal kantiano ha dejado de ser una "bandera" para convertirse en una *norma de trabajo,* difundiendo la tesis activista y pedagógica que tanto defendió el Maestro de Königsberg, en el sentido de que *no es dable enseñar una filosofía, sino a filosofar;* es decir, no es una tesis concreta lo que perdura, sino el metodo para concebirla, el camino permanente de la reflexión trascendental. En aceptar y cultivar esta idea creemos que se rinde el mejor homenaje al filósofo, cuyo sistema e ideal, y aún más, cuya personalidad humana se vierte en la perspectiva de una tarea infinita de la filosofía, que arraiga en la tarea, igualmente infinita, de la cultura.

Así como Kant representa un motivo de reflexión histórica, la corriente que se ocupó de él, brinda hoy día, a 50 años de distancia, otro motivo no menos importante, al cual hay que volver la mirada para comprender determinados aspectos en la evolución general del filosofar. Ahora bien, comprender esta corriente no equivale a imitarla, ni siquiera a tenerla en calidad de modelo, sino a ver en ella un fenómeno histórico de culminación para el principio del método trascendental. Como lo ha expre-

sado Natorp, el trabajo del neokantismo reveló de suyo, y sin buscarlo, una real concordancia y un entrelazamiento de doctrinas que expone el tácito acuerdo existente en el método del filosofar, sin que ello fuera obstáculo para que la personalidad de cada investigador se manifiestara en la formulación de tesis, en la pluridimensionalidad de la tarea filosófica; la variedad doctrinaria no desmerece, por el contrario, enriquece, el panorama de la filosofía crítica.

Junto al doble motivo que inspira al neokantismo, contenido en la exégesis histórica y en la justificación metódica, se reveló un fuerte afán polémico del cual no solamente hay que interpretar su origen en el abigarrado conjunto de personalidades distintas, profundamente inquietas por la multiforme problemática del filosofar, sino también en el fondo crítico y sistemático de la tarea que se habían echado a cuestas. Quien contemple ahora el enorme volumen de trabajos que en aquella época tenían un carácter revolucionario, comprobará que en nuestro tiempo se han convertido ya en textos clásicos, definitivamente aceptados en su propia validez, y ubicados en el marco categorial que les corresponde; un observador se daría cuenta que la faena realizada fué en verdad una completa renovación, ya no tanto de la conciencia filosófica, cuanto de la *autoconciencia* histórica, con la definitiva fundamentación de un gran número de problemas que encontraron en el neokantismo el apoyo para progresar ulteriormente a un grado tal, que el acervo neokantiano se dilata más allá del límite señalado por la progenie kantiana, constituyendo un símbolo general de la reflexión. Debido a ello, para comprender el sentido de la historia filosófica hay que acudir a Windelband y Kuno Fischer; para entender el carácter de la ciencia cultural hay que poner la atención en la obra de Rickert; para entender el fundamento lógico de las matemáticas y de la ciencia natural hay que llegar a Cassirer; y para definir el núcleo integral del sistema crítico es indispensable abordar a los maestros del movimiento, Natorp y Cohen. En toda su obra se ha destilado la quintaesencia de Kant, y sistematizado el núcleo general de la filosofía, arbitrando el plan de trabajo por cuya virtud de unidad metódica fue posible el gran acoplamiento en la tarea, así como el cultivo de la perspectiva histórica a que nos hemos referido, descontada la plena libertad e independencia de concepto con la que cada investigador fue adelante en sus problemas.

Sintetizando el motivo de la tarea que acometiera el neokantismo, podemos afirmar que consideró obligada la revisión de cada antecedente histórico del método trascendental, descubriendo el germen del idealismo crítico tanto en el pensamiento remoto como en el inmediatamente anterior a Kant; llegó al estudio del origen histórico del kantismo a partir de las corrientes que confluyen en su época; igualmente revisó la trayectoria del pensamiento kantiano, del período inicial y precrítico, donde predomina el factor tradicional, a la postrera obra del filósofo, en la que ha verificado y consumado el giro trascendental, la "revolución copernicana" de la filosofía; ha recorrido los diferentes estadios del desarrollo, y perseguido la reflexión determinante en la dirección seguida por él. Fué necesario, por último, investigar qué se había hecho con la herencia contenida en el método trascendental a partir del momento en que ésta quedó depositada en los inmediatos herederos del postkantismo; en ello debió señalar el grado de fidelidad y ortodoxia, o de renovación y heterodoxia, con que se hubo mantenido el método trascendental, e igualmente el fruto que aportó su desarrollo en la ulterior evolución de la doctrina.

Ya hemos indicado que en todo esto fue centro de gravedad para el filosofar crítico, la idea del *método trascendental,* reflejada en la crítica historiográfica y en la reflexión sistemática de la cultura. De ahí deriva, como una consecuencia negativa, pero en sí no menos importante que la anterior, el que la filosofía kantiana pusiera de lado todos los falsos problemas que durante mucho tiempo ocuparon la atención de los filósofos. Hablando en rigor, al surgir la neofundamentación de la filosofía por Kant merced a un nuevo método, y por ende, a un nuevo problema, la temática anterior debió quedar en calidad de planteamiento unilateral, acrítico, o como dice Kant, *dogmático,* traduciendo en la mayor parte de los casos un falso problema, a pesar de lo cual hay que reconocer un esfuerzo o contribución histórica en cada doctrina, aunque ninguna llegara efectivamente al descubrimiento de la síntesis como método del filosofar. Tal vez se antoje exagerado afirmar que toda la filosofía anterior a Kant se desenvolvió a la sombra de un falso problema, pero ninguna otra interpretación puede tener en rigor la conclusión del empirismo, que desembocó en el escepticismo; de la metafísica racionalista que concluyó en el optimismo; de la imitación filosófica del método matemático, que llevó a un formalismo estéril; o bien del renovado intento metafísico por llegar a las "causas primeras" y "fines últimos", así como de cualquiera

forma tradicional del autoritarismo dogmático, que todavía en el umbral del racionalismo actúa vigorosamente como una autoridad extrafilosófica en el campo de la filosofía. Todo ello permite ahora que como hemos dicho, una crítica incisiva y rigurosa considere el planteamiento prekantiano como el trasfondo de un falso problema, sin que ello menoscabe el esfuerzo o la intención que cada doctrina y cada pensador hayan podido tener en su respectivo campo.

En gran medida se aplica la crítica del dogmatismo al cuerpo de la filosofía kantiana, en la medida que ésta llegó a absorber determinada inercia dogmática que las corrientes anteriores le heredaron en varios aspectos; la aparición de Kant se explica, como sus virtudes y sus deméritos, como un momento conclusivo en la historia; de ningún modo podría siquiera pensarse que constituyera Kant un fenómeno-isla en el campo de la filosofía, ya que no hay esta suerte de "fenómenos" en el ámbito de la cultura. La doctrina de Kant se explica, igual que cualquiera otra, por una dualidad de factores que consiste en el influjo determinante del pasado, y el motivo renovador que se origina en la personalidad y el genio de cada filósofo; en tal sentido encontramos en la obra de Kant la misma lucha entre una acción renovadora y una reacción conservadora, representada por la tradición histórica que se vertió en él. Un cambio definitivo se opera a lo largo de la obra kantiana, que se contempla con mayor claridad comparando los primeros momentos con los últimos, los de elaboración y ensayo con los de madurez, ya que en uno y otro se ve la intención y el efecto de la idea que lo animó en todo lo largo de su reflexión.

IV

De acuerdo con esta norma se puede comprender la tarea y estructura que contiene la filosofía del criticismo contemporáneo. Hay que destacar en ella el criterio sistemático y objetivo que rige su tarea; por objetivo, implica la exigencia de que todas y cada una de las tesis filosóficas deban ser verificadas en el campo de la cultura, y por sistemático, su norma exige que la objetividad figure como un criterio inviolable en toda la estructura filosófica, es decir que deba justificar todo problema o tesis que represente un fundamento objetivo; lo que no se haya planteado en el campo de la objetividad, deberá quedar al margen de la estructura filo-

sófica propiamente dicha. De ahí se comprende la dirección y número de los problemas que abordó Emmanuel Kant, comprendidos ante todo como una proyección originaria sobre el hecho cultural, determinando una correspondencia por la cual a cada rama de la cultura corresponde una disciplina filosófica, y viceversa; esta determinabilidad concluye principalmente en la constitución de las disciplinas que revelan de cabal modo la norma de objetividad, y que se conocen como *disciplinas filosóficas fundamentales,* correspondiendo a los territorios, fundamentales también, que se justifican en la axiología cultural; aquéllas son: *lógica, ética* y *estética,* constituyendo respectivamente la doctrina valorativa de la *ciencia,* de la *moralidad,* y del *arte*; como un común denominador fáctico tienen a la historia, y en el terreno filosófico, a la filosofía de la historia; finalmente, el elemento que domina a los demás y proporciona su fundamento teórico, se constituye en Kant como *teoría de la experiencia,* felizmente erigida como problema autónomo en la *Crítica de la Razón Pura,* que logra el más significativo aporte a la doctrina general del método.

Además de las disciplinas fundamentales, figuran otras que no tienen el mismo grado de objetividad, colocándose en el terreno empírico, en el subjetivista, o en el metafísico abstracto; tal es el caso de ciencias como la psicología, la antropología, la ontología, que agregadas a la filosofía de la religión, de la historia y al cultivo de la ciencia, completan el panorama general que absorbe la ocupación del filósofo. Ahí tenemos otro factor de gran importancia en la filosofía kantiana, que se refiere a la constitución de sus disciplinas, y desde él se puede llegar a la cuestión de cuáles sean las ramas filosóficas que pueden subsistir junto al criterio de objetividad, y cuáles, por el contrario, deben ser adjudicadas a la ciencia que corresponden o bien reducidas a alguna otra forma de la reflexión filosófica, o, por último, resumidas como improcedentes por no justificar su constitución como doctrina objetiva. Con ello se toca la cuestión que se refiere a las disciplinas filosóficas fundamentales en su mutua relación teorética, llegando al último elemento común que las define y fundamenta, como de hecho ha llegado a ser la idea del método trascendental. También con ello se ha debido reconocer la parte objetivamente justificable de Kant, frente a aquéllas que no pudieron serlo, ya fuera por la inclinación al empirismo, por la incorporación a otra disciplina filosófica, o por la reducción a esa forma abstraccionista y dogmática que él mismo combatió.

Con todo ello, en el kantismo no se ha mantenido ningún criterio dogmático; el Filósofo no representa ninguna autoridad en el sentido tradicional del término, alguien a quien se tenga que obedecer al pie de la letra; por el contrario, se ha dicho repetidas veces que no es en el texto literal, sino en el fondo metódico, donde hay que seguir a Kant, y que es necesario enterrar su cuerpo para que le sobreviva su espíritu. La tarea del filosofar trascendental no ha llevado consigna alguna, como lo prueba el sentido libérrimo y la forma heterodoxa de la investigación crítica ulterior a Kant, no sólo de aquélla que mantuvo en su denominación el nombre del Filósofo, sino también en la que de modo tácito cultivó la idea del método como determinante para una filosofía de la cultura, de trayectoria evolutiva y dinámica, oponiéndose a la concepción dogmática de una filosofía perenne, y a la tesis empírica que concluye en la negación de la filosofía misma.

Atendiendo a esta radical oposición puede afirmarse el crepúsculo de la vieja *filosofía* y la aurora del nuevo *filosofar*; es una planta que brota en lugar de la desaparecida, tal como lo quería Kant al proclamar que no debía enseñarse una filosofía, sino a filosofar. La consecuencia más importante que atribuímos a la filosofía kantiana es el establecimiento de una teoría de la cultura como teoría general de la experiencia, no sólo de la experiencia científico-natural, ni atenida al problema epistemológico que le da origen, sino de toda la experiencia que se comprende bajo el concepto genérico de *experiencia cultural*, esto es, al cultivo de bienes y valores en la cultura; en tal concepto, se plantean los problemas que en cada disciplina filosófica se tratan de resolver, y que se refieren, además del problema característico de la verdad, a valores como lo bueno, lo justo, lo bello, lo santo, etc.; todos se engloban en el concepto de la *experiencia cultural*, que puede considerarse como una proyección del espíritu en el mundo exterior; por ello es que al hablar de experiencia no puede menos que venir a recuerdo el elemento determinante, no sólo de la fundamental obra kantiana, constituída en la *Crítica*, sino de manera más amplia, en todas sus obras, ya que en cada una de ellas se localiza una forma particular de experiencia.

Así lo han comprendido todos aquellos pensadores que fijaron la mirada en la búsqueda de un criterio objetivo de verificación para sus teorías, tal como se produjo, de manera preferente, en el problema epistemológico; ahora bien, como objetividad, resulta de ahí que la idea

kantiana de la trascendentalidad hubo de concluir finalmente en una *filosofía de la cultura,* entendida en su madurez actual como *filosofía de los valores.* En Kant mismo no figura explícitamente la conciencia de una reflexión sobre los valores, pero ésta se halla dispuesta de manera tan evidente que sólo requirió de una perspectiva que diera el soplo germinal al larvado trasfondo axiológico de cada una de las obras kantianas, con la analogía o paralelismo funcional que puede verse en ellas; tal perspectiva se determinó de un modo floreciente a partir de la época inmediata posterior a Kant. Que este criterio se ha llegado a adoptar firmemente en la investigación, lo demuestra la incontable multitud de trabajos realizados conforme al método trascendental, que abarcan el núcleo de todo el filosofar contemporáneo, sin que ello implique, como hemos dicho, una adhesión explícita a Kant, sino más bien el aprovechamiento del método que él forjó para la filosofía, así como el mantenimiento de la crítica que por modo definitivo erigió en contra de la metafísica. La perspectiva que complementa el problema de Kant en la filosofía actual, figura como la idea regulativa de una tarea infinita, y tiene dos aspectos, que corresponden a la dualidad metódica —crítica y trascendental— del kantismo. El primer aspecto se refiere a la imposibilidad y crítica de la metafísica, y el segundo consiste en la evolución del método trascendental con el carácter operante que pueda tener en nuestros días. Sobre cada uno de ellos diremos algunas palabras.

Por lo que se refiere a la metafísica, podemos acudir a esa bella obra de madurez en la cual lleva a cabo el Filósofo una clara y directa exposición de la idea trascendental, enfocando la crítica, como era de esperarse, sobre el problema de la metafísica. Tal obra son los *Prolegómenos,* cuyo título parecería indicar que en ellos deja Kant un resquicio para que la metafísica futura pueda ingresar como ciencia. Empero, el desarrollo de la obra no es algo distinto que el más enérgico refrendo de la crítica a la metafísica, llevada a cabo con un procedimiento analítico en donde se muestra abiertamente la fundamentación del sistema a partir de la idea trascendental, siguiendo un camino que, por su forma analítica, contrasta con la dirección sintética que lleva en la exposición de la *Crítica,* y que concluye, al fin de sus numerosas y bien nutridas páginas, en la idea trascendental. La conclusión que obtiene Kant es la siguiente: para admitir la existencia de una metafísica fu-

tura, "no dogmática" —puesto que la dogmática se da por liquidada— ha de poder dar cuenta de su carácter científico, o lo que equivale, demostrar objetivamente sus pensamientos, a diferencia de la merca-"charla" en que se había desenvuelto el pretendido filosofar de la metafísica aquélla. La conclusión de los *Prolegómenos*, constituye en verdad un "reto" a los "metafísicos del porvenir", un "desafío" a que "construyan su disciplina por modo científico y demuestren *a priori* sus verdades", lo que en verdad deberá tomarse como un requisito elemental para todo pensamiento que quiera figurar en la palestra de la objetividad filosófica; el hecho de abrir tal "posibilidad" a la metafísica, equivale a corroborar que la comprobación del pensamiento metafísico es imposible, y por ende, también lo es su carácter científico. De acuerdo con ello, el título que, a nuestro juicio, hubiera convenido de mejor modo a la obra, habría sido más o menos el siguiente: "*Postlegómenos en donde se demuestra que la metafísica futura deberá presentarse como ciencia . . . si es que puede.*"

La tesis de los *Prolegómenos* se desenvuelve entre dos polos, el que significa el aspecto de la metafísica como un hecho psicológico y falaz que traduce la inquietud del ser humano por llegar al más profundo conocimiento, y el que representa la unidad metódica confluyente de la filosofía trascendental como crítica a toda metafísica. De acuerdo con una dualidad tal, puede entenderse la idea que enuncia Kant en el último capítulo de sus *Prolegómenos*: "La metafísica, como actitud natural de la razón, es un hecho real, pero también, por sí sola, es (como la prueba la raíz analítica del tercer problema fundamental) dialéctica y falaz . . . Una cosa es cierta: quien una vez ha conocido la Crítica, sentirá para siempre gran repugnancia para la charla dogmática, con la cual, antes, por necesidad, se contentaba, dado que su razón necesitaba algo y no la podía encontrar mejor para su sustento. La *Crítica* se relaciona co nla metafísica escolástica, como la química con la alquimia, o como la astronomía con la astrología de los adivinos. Estoy convencido de que nadie que haya penetrado y comprendido los principios de la Crítica, siquiera en estos Prolegómenos, volverá jamás a aquella vieja y sofística ciencia de lo aparente . . . Todo falso arte, toda sabiduría vana, dura un tiempo, y finalmente se destruye a sí misma; la época de su más alto cultivo es también el punto de su decadencia. Que con respecto a la metafísica ha llegado este tiempo, lo prueba el estado en

que ella misma ha caído en los pueblos cultos, a pesar del cuidado con el cual, por otra parte, son estudiadas las ciencias de toda especie... Si (como es indudablemente) estamos en el tiempo del crepúsculo para toda la metafísica dogmática, falta aún mucho para que podamos decir que ha terminado la época de su renacimiento, por medio de una crítica fundamental y concreta de la razón... Ahora bien, la metafísica no ha podido hasta ahora probar válidamente *a priori*, ni este principio (el de substancia y accidente) ni el principio de razón suficiente, mucho menos cualquiera otro más complejo, como pueden ser los principios que pertenecen a la ciencia del alma, a la cosmología; no puede, en general, probar principio sintético alguno. Así pues, por todos sus análisis no ha conseguido, no ha creado, no ha obtenido nada; y la ciencia, después de tanta confusión, está siempre donde estaba en tiempo de Aristóteles, si bien que la disposición para ella, por haberse encontrado el canon para el conocimiento sintético, se ha hecho sin duda mucho mejor que antes."

A continuación, y como broche de oro en la obra, se encuentra uno de los momentos más lúcidos y brillantes en Kant, donde expone el filósofo, con natural espontaneidad, el requisito mínimo que debiera pedirse, no digamos ya a una ciencia constituída, sino a cualquiera pretendida ciencia, como pudiera serlo aquella "metafísica futura" que se insinúa en el título de la obra. Después del penetrante análisis kantiano, el requisito se antoja trivial; consiste, única y exclusivamente, en que la ciencia pretendaria pueda manifestar un sólo principio, un sólo conocimiento, objetiva y racionalmente demostrable. La opinión de Kant recoge la creencia de que tal demostración resulta imposible para el tipo de afirmaciones que predica la metafísica; una tesis tal, se ve en estas palabras: "Si alguien se siente ofendido por esto, (por la crítica a la metafísica) puede anular fácilmente la inculpación con sólo brindar un principio sintético de la metafísica, que pueda ser probado *a priori*... Ninguna exigencia podría ser justa y moderada, y en el caso, inevitablemente cierto, de que no lo pueda satisfacer, no habrá afirmación más justificada de que la *metafísica como ciencia no ha existido hasta aquí en modo alguno*." He aquí pues, la definitiva conclusión del pensamiento kantiano en los *Prolegómenos*. "La metafísica ha de ser ciencia, y no sólo en el todo, sino en sus partes; en caso contrario no será nada, porque en tanto especulación racional pura se apoya en apreciaciones gene-

rales; pero fuera de la razón puede muy bien la veracidad y el claro entendimiento del hombre encontrar un uso útil y fundamentado, pero según principios propios cuyo significado dependa siempre de su vínculo con la experiencia. Tal es lo que considero justo exigir como condición para la posibilidad de una metafísica como ciencia" (*Prolegómenos*, parte final).

V

A pesar de la crítica kantiana, o precisamente por ella, ha tratado de surgir un nuevo tipo de metafísica que se pretende justificar teniendo en cuenta el fondo activo de dicha crítica, y aún admitiendo la invalidez de la conciencia dogmática y la doctrina del pensamiento dialéctico que deriva de la idea trascendental y toma en cuenta la integridad del proceso lógico, y más ampliamente, axiológico, como una relación de términos que no pueden desligarse de la unidad del proceso mismo. Ahora bien, este nuevo tipo de metafísica que se pretende cultivar en las cenizas que han quedado de la metafísica tradicional, consiste, en términos generales, en la atribución de un carácter ontológico al proceso dialéctico que, de acuerdo con el sentido de la tesis kantiana, le corresponde una significación privativamente funcional, esto es, dependiente de la razón humana y atenida al carácter de forma simbólica, y con el límite que le es inevitable.

Lo que en realidad hay en esta "nueva" metafísica, es un cambio de indumentaria lingüística, la substitución de ropas que han salido del almacén del espíritu, por otras que se han adquirido en el expendio del ser. Dicho sea con verdad, en el léxico kantiano se emplean con profusión ciertos términos que denotan racionalidad, espiritualidad, y en cierta forma, también subjetividad, orillando así a la interpretación racionalista y subjetivista de Kant que se deja percibir en determinados ambientes. Pero en Kant mismo hay una honda y definitiva refutación al racionalismo abstracto, que puede comprobarse, no únicamente a lo largo de la *Crítica*, sino en cada una de sus obras representativas; tenemos en particular, como prueba fehaciente del repudio kantiano al racionalismo subjetivo, la elocuente refutación al "idealismo" enderezada en la

Crítica de la Razón Pura, y que suele quedar inexplicablemente desadvertida para todos aquéllos que pretenden colocar la médula del pensamiento kantiano en el terreno de la mera subjetividad racional.

En contraste con ello, el concepto de la razón en Kant tiene un significado netamente funcional; vincula el ser con el pensar, en la mampara de su filosofía, en la idea de la síntesis, con los juicios analíticos, por una parte, y los juicios sintéticos, por la otra, determinando así los llamados *juicios sintéticos a priori,* que constituyen el punto de partida de la reflexión trascendental. Quien no haya entendido este aspecto de su obra, no podrá captar lo verdaderamente fecundo y original en Kant; cualquier crítica o interpretación que se quiera intentar de su filosofía sin tener en cuenta la idea original de la funcionalidad, tendrá que ser inevitablemente arbitraria y extraña a ella.

Ahora bien, considerando que el texto de la obra kantiana posee un gran número de afirmaciones que difieren (y aún lo contradicen) del aspecto medular del sistema, hay que admitir que la idea trascendental, como idea de síntesis entre lo *a proiri* y lo *a posteriori,* lo analítico y lo sintético, lo real y lo ideal, equivale a unificar la razón con el mundo de los objetos, sólo que éstos no han de ser entendidos como algo dado, sino como objetos que se determinan en el seno de la *espontaneidad* racional y por virtud de los conceptos puros del entendimiento. Es por ello que en la filosofía postkantiana se encuentra muy clara la disposición del entendimiento como Yo frente a la consideración de la realidad como no Yo, restituyendo la función determinante del pensar sobre el ser, y renovándo asimismo la añeja identificación parmenídica de *ser* y *pensar,* llevada a un cabal desarrollo en el campo de la historia cultural. De ahí que no pueda insistirse en una pretendida subjetividad del kantismo, ni tampoco de la filosofía que en verdad deriva de él, ya que la idea trascendental como funcionalidad equivale a la afirmación del ser por medio del pensar, como de hecho es afirmado no sólo en cada postura que explícitamente reconoce la genealogía idealista, pero incluso en las doctrinas pretendidamente antirracionalistas que, sin embargo, requieren de la razón para llevar a cabo todo su discurso en contra de la razón misma; y desde luego, también en un sentido idealista es afirmado el ser en la ciencia. Después de una tal identificación, que se quiera llamar al sistema de las categorías con el nombre de *lógica* u *ontológica,* es una cuestión de nombre, pero no de concepto. Así lo comprendieron los pensa-

dores del neokantismo, por lo cual decidieron sentar la tesis aparentemente paradójica de que *el idealismo es el verdadero realismo*, prolongando así la idea trascendental kantiana, y más remotamente, platónica y parmenídea, de que el objeto se determina en y por la espontaneidad del pensar. Hay exactamente la misma justificación para llamar al sistema categorial y metódico, con el nombre de *lógica*, que con el rubro de *ontología*; y si se quiere también, de *metafísica*, siempre que con ello se entienda una *metafísica del espíritu*, teoría del pensamiento puro, dialéctico y funcional, que desde luego se apartará radicalmente del concepto tradicional de la metafísica.

Lo que importa, en todo momento, no es la *quaestio de nomine*, sino el fondo conceptual del problema, es decir, la aceptación del carácter constructivo o "espontáneo" que tiene el conocimiento con respecto a la realidad, de acuerdo con la idea trascendental kantiana, y genéricamente idealista, reconociendo en ella al *origen ideal* de la *realidad*. Ahora bien, la discusión que gira en torno al origen de lo real, ha motivado una confusión radicalista entre el que hemos llamado *origen ideal*, y el que sería *origen real*, correspondiendo este último al problema *genético* del conocimiento, que pretendidamente se plantea en una forma que no tiene solución posible y constituye, por tanto, un falso problema. Desde luego, a la idea kantiana corresponde el *origen ideal*, esto es, el fundamento axiológico del conocimiento. No tiene sentido manejar la cuestión epistemológica y axiológica en términos que desde luego no corresponden al objeto crítico de la filosofía, y ni siquiera al estado presocrático de la reflexión; en tales términos se quiere saber si el objeto determina al sujeto, o el sujeto determina al objeto. Lo que en Kant haya de expresión para sugerir la tesis de que el sujeto (representado por la razón) sea determinante del objeto (significado por la "cosa en sí"), en el orden temporal del conocimiento, ha de ser combatido tan enérgicamente como lo ha sido de hecho en el neokantismo. Otro tanto se debe afirmar con respecto de cualquier planteamiento que resucite, en términos epistemológicos, la vieja historia de "el huevo y la gallina"; no se sabe si fué primero la gallina o el huevo, ni tiene sentido preguntarlo con vistas a una solución. El planteamiento es, como hemos dicho, un falso problema. Lo que sí puede afirmarse es que no existe el huevo sin la gallina, ni la gallina sin el huevo; es decir, que entre ambos se establece una relación que los vincula de modo inexorable.

Así queda también vinculada la ontología con la lógica, la metafísica con la epistemología, el sujeto con el objeto, el pensar con el ser, Yo con el no-Yo, el hombre con el mundo exterior. Esos términos deberían tomarse únicamente como elementos de correlación, y por ningún motivo como si fueran entidades independientes; el problema original en Kant, que consiste en una *teoría general de la experiencia*, ha llegado a desembocar en una *teoría de las funciones culturales*, en una *filosofía de las formas simbólicas*, como la llama Cassirer. No tiene sentido hablar de una metafísica ni de una ontología, a espaldas de la lógica; cualquier pensamiento de cualquier objeto involucra la teoría del conocimiento; de manera más amplia, la axiología cultural puede entenderse también como una "ontología" del "ser" cultural, esto es, como una "ontología" *del ser del ser*, y *del ser del pensar*, o si se prefiere, del *pensar del ser* y del *pensar del pensar*. Pese a la crítica, o precisamente por ella, se ha querido la nominación de *ontología* o *metafísica* para lo que realmente es *axiología funcional trascendental*. Para efectuar tal nominación no habrá ningún obstáculo siempre y cuando se defina la función trascendental que corresponde a cada valor.

Para terminar nuestra reflexión, diremos que la doctrina de Kant tiene en nuestros días una significación profundamente activa y vital, y que por ella se ha mantenido la forma como sus principios fundamentales han sido interpretados y cultivados en la filosofía ulterior. El gran problema kantiano, que tiene los dos aspectos señalados —crítico y trascendental— ha desembocado en las grandes vertientes del filosofar contemporáneo, la crítica e historiográfica, y la axiológica y trascendental. Aquélla se dirige preferentemente a la crítica de la metafísica, mientras que ésta se constituye como *teoría general de la experiencia*, como el fundamento objetivo de la cultura y de los valores; conduce el problema que fué inicialmente planteado por Kant, en torno a la síntesis en el conocimiento, a un territorio mucho más amplio, que abarca por entero la *síntesis de la experiencia cultural*; de tal suerte, el aspecto constructivo que determina en Kant una teoría de la experiencia, ha llegado a regirse como reflexión permanente sobre la cultura. Por ello es que al tiempo de considerar agotado el problema filosófico en el viejo estilo, definimos y reconocemos uno nuevo, mediante la proyección permanente sobre el hecho cultural, con objeto de justificarlo con el fundamento de su valor. Creemos que de tal modo se garantiza la evolución permanente de la filo-

sofía, no ya sobre una base dogmática ni polémica, y ni siquiera fincada en la tarea historiográfica, sino partiendo de la investigación metodológica que se proyecta en las formas culturales y se confirma junto con ellas en fecundidad y novedad. Con esto, ciertamente, se le quita a la filosofía el carácter de "invención" que la escuela dogmática le ha otorgado, pero a cambio se le da una tarea de vigilia cultural: ir siempre en guardia paralela con la vida del espíritu y constituir la defensa radical de su autonomía. Por todo ello consideramos que, mientras exista la vida del espíritu, existirá también la filosofía, y mientras aquélla evolucione, la filosofía tendrá que evolucionar también. En la proyección directa sobre el hecho cultural, que garantiza objetivamente su valor, así como la permanencia y fecundidad del filosofar, es donde hemos creído que se justifica la prolongación que, como óptimo fruto, ha tenido la obra de Kant en nuestros días.

MIGUEL BUENO

SOBRE EL ORIGEN DE LA METAFISICA

Introducción

La metafísica —de cualquier modo que se presente— implica búsquedas y afirmaciones en un campo ultra-experimental. Ahora bien, hacer afirmaciones sobre lo que existe más allá de lo empírico, supone que se tiene conocido y andado un camino que lleva lógicamente al descubrimiento de la trascendencia.

Con todo, desde el punto de vista de la razón crítica, parece problemática la posibilidad de llevar a cabo de manera irreprochable semejante empresa. Mas nosotros no queremos discutir aquí si puede existir o no un camino para llegar críticamente a la afirmación metafísica. Nos basta con aceptar lo que ya el mismo Kant tenía por indudable al decir que "la metafísica debe considerarse como existiendo realmente, si no como una ciencia, al menos como una disposición natural (Metaphysica naturalis)".[1]

Admitiendo pues el hecho histórico e incontrovertible de innumerables "búsquedas y afirmaciones metafísicas", lo único que ahora pretendemos es averiguar su origen. Nos preguntamos, ¿cuál es *realmente* el camino andado por el hombre en sus correrías de "animal metafísico"? ¿Cómo comenzó su extraña búsqueda en "el mundo" de lo que trasciende la experiencia?

Para responder a estas preguntas, distinguiremos en este trabajo dos formas de metafísica: una, más universal y espontánea, que se manifiesta en esa actitud humana que podríamos llamar de "orientación trascendental religiosa",[2] y otra, mucho menos frecuente, que aparece

1 Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung VI.

como "intento de explicación científica del mundo y del hombre" y lleva ordinariamente a la elaboración de una ontología.

Propiamente lo que más nos interesa aquí es aclarar el origen histórico de la metafísica en su segunda forma, como "intento de explicación científica". Mas, en realidad, el estudio de la génesis de esta forma de metafísica difícilmente podría llevarse a feliz término prescindiendo por completo del origen más remoto de la metafísica en cuanto "orientación trascendental religiosa". Por esto, en busca de una comprensión más cabal y aproximada, vamos a empezar nuestro estudio hurgando brevemente acerca del origen de esta primitiva (y también contemporánea) orientación trascendental humana.

Nuestro trabajo quedará pues dividido en dos partes, bastante desiguales en cuanto a su extensión. En la primera —tratando de la metafísica como "orientación religiosa"—, trazaremos sólo un rápido esbozo de explicación acerca de su origen. La teoría explicativa que aquí presentamos encierra tal vez algo de hipotético. En la segunda parte —bastante más extensa— mostraremos, no ya a manera de hipótesis, sino como algo que puede comprobarse históricamente, el origen griego de la metafísica como "intento de explicación científica".

PRIMERA PARTE

APARICION DE LA METAFISICA COMO "ORIENTACION TRASCENDENTAL RELIGIOSA"

I

Entre los varios rasgos que caracterizan la "condición existencial" del hombre, se han señalado, en diversos tiempos, su *derelictud* en el mundo, su hallarse rodeado de *circum-stancias*, su existir de pura contingencia, su condenación a actuar, su tener que esbozar *proyectos* de sí mismo . . .

Cualquiera de estos rasgos deja ver un aspecto de lo que significa "estar presente en el mundo, como ser humano". Pero, entre esas notas

2 Empleamos aquí la palabra "*trascendental*" como adjetivo derivado de "*trascendente*". Así, el sentido de la frase: "orientación trascendental religiosa" es el de "volvimiento religioso hacia lo que está más allá de lo empírico".

especificantes del existir del hombre, hay una, que por estar implicada en las demás y por implicar ella misma otras varias, nos va a servir para adentrarnos en este estudio.

Nos referimos a ese rasgo bien característico de todos los individuos de nuestra especie, *la indigencia.* Rasgo que hace del hombre "un menesteroso existencial". Hagamos un breve examen de nuestro yo menesteroso:

Indigencia biológica, manifestada por nuestra hambre animal, por la urgencia de protección contra las más variadas inclemencias naturales, por la necesidad de multitud de cosas (y aun a veces de personas), para satisfacer el manojo de nuestros apetitos animales.

Indigencia psicológica, en cuanto que nuestra conciencia humana estaría "tamquam tabula rasa", desprovista de su circunmundo.

Indigencia social, para nacer, para desarrollarnos, para ser educados, o sea, para ser sacados de la rudez completa, para progresar y lograr algo en la vida...

Mas por encima de estas indigencias está la que es raíz de todas ellas: nuestra indigencia existencial. Esa, por la cual el hombre, sin poder encontrar en sí razón alguna de su ser, se descubre a sí mismo derelicto, condenado a vivir en acción forzosa sin saber su origen, teniendo que forjarse él mismo alguna meta, haciendo y deshaciendo proyectos de su propio ser "en vista de las circunstancias".

En una forma o en otra todos los hombres —no sólo los indigentes desde un punto de vista económico— necesariamente estamos obligados a tomar conciencia de nuestro carácter de "menesterosos". Pero sucede que la mayor parte de nuestros semejantes, aturdidos por la acción forzosa, absortos en sus menesteres biológicos, psicológicos y sociales, no fijan casi nunca su atención en aquello que es origen último de todos sus afanes, su indigencia existencial.

Sin embargo, la indigencia existencial encuentra modo de llamar algunas veces la atención del hombre en medio del afán de sus quehaceres. La llamada —que de algún modo se oye de pronto en la conciencia de todo ser humano— suele coincidir con la presencia de algunos *hechos* inevitables.

Ahí está el *hecho* inescapable de la muerte, de los fracasos, de los peligros que no se pueden controlar, de los anhelos que no se satisfacen, de los dolores y sufrimientos que no se mitigan, del misterio de todo lo que no se comprende... Esto es precisamente lo que ha forzado al hombre desde tiempo inmemorial a reconocerse trágicamente como un pobre menesteroso existencial. Y si estos hechos aun actualmente, a pesar de todas nuestras ciencias, siguen obligándonos a descubrir *aquí y ahora* nuestra indigencia existencial, calcúlese lo que debieron haber significado para nuestros remotos antepasados, para el hombre primitivo.

II

Hace ya muchos milenios —tal vez desde el primer momento de su aparición como "animal racional"— el famoso "homo sapiens", junto con sus menesteres biológicos, debió toparse también con esos *hechos* adversos o inescapables, semejantes a los que aun hoy día nos siguen saliendo al paso. Algunos de esos *hechos* pueden hoy atenuarse un poco, o siquiera retardarse, gracias a la ciencia... Mas para el primitivo "homo sapiens" no había entonces dulcificación posible. Azorado contemplaba cómo se le morían los suyos, sin remedio y sin esperanza; caía en la cuenta de que la muerte lo amenazaba también a él; sabía que las tempestades, las inundaciones, las pestes, los otros animales podían destruirlo sin remedio, podían hacer que su anhelo de felicidad se volviera para siempre vano, sin sentido. Todo esto —al lado de otros muchos pensamientos suscitados por el misterio de su vida en un ambiente hostil, no dominado— debió pasar al menos implícitamente por delante de la conciencia de algunos (quizás de casi todos), nuestros primitivos antepasados.

Así fué como el hombre primitivo debió experimentar junto con su hambre biológica, esa otra "hambre existencial", anhelo verdaderamente trágico de colmar su indigencia de ser y de poder. Por esto, desde un principio —así como salía de caza y buscaba por el monte o a la orilla de los ríos algo para satisfacer su indigencia animal— así también medio inconscientemente se echó a buscar algo con que poder responder a los clamores que de tiempo en tiempo se dejaban oír en su interior, recordándole lo terrible de su indigencia existencial.

Pero resultaba —contra lo que tal vez pudiera haberse previsto— que nada había en el circunmundo capaz de satisfacer la indigencia existencial del hombre. Y, sin embargo, al menesteroso "homo sapiens" le urgía existencialmente encontrar lo que buscaba. No podía (ni aún ahora puede), pasarse la vida sin respuesta y sin sostén.

Por esto —tal vez sin caer reflejamente en la cuenta de ello— pasó entonces el hombre *más allá* en su búsqueda. ¿Hacia dónde? Hacia lo que podríamos llamar "ultra-mundo", o si se prefiere "tras-mundo", (hacia lo que está escondido *atrás* de lo que se percibe). Allí debía encontrarse lo que podía satisfacer y dar sentido a su indigencia existencial. Más allá de las cosas que se miran y se tocan, debía habitar algo capaz de dominar los elementos, de refrenar la muerte y aun de dar vida nueva a los que ya se habían marchado . . .

Esa fuerza o fuerzas animadoras del tras-mundo, ese Ser, o Seres, o como se les quiera llamar (ignoramos la forma precisa como fueron concebidos en un principio), eran precisamente el sostén buscado, el punto firme donde podría apoyarse el menesteroso existencial. Evidentemente no nos toca determinar aquí la forma precisa cómo por vez primera concibió el hombre la "realidad" o "realidades" del tras-mundo. Acerca de esto se han formulado no pocas teorías, con mayor o menor base positiva: teoría fetichista, animista, de la mitología astral, panbabilonismo, teoría del Dios supremo . . . Pero, independientemente del valor de dichas teorías, lo que sí está fuera de toda duda (y en esto coinciden las diversas teorías al igual que el parecer de los etnólogos), es que la misma actitud religiosa del hombre primitivo —y también del actual, culto o salvaje—, consistió y consiste en una orientación positiva hacia algo cuyo poder e influencia proviene de un orden que, por lo menos parcialmente, se encuentra más allá de lo estrictamente empírico.

Sin preocuparse por justificar su marcha hacia lo trascendente (sería ridículo querer hacer del hombre primitivo un "animal crítico"), simplemente afirmó el hombre haber encontrado allí lo que con tanto afán buscaba. Y probablemente con el correr de los años —y también sin la menor sombra de un criticismo anacrónico— se persuadió el hombre de intervenciones y revelaciones portentosas provenientes del tras-mundo. O sea que, así como él había tenido que buscar la trascendencia, así también empezó a concebir que lo trascendente (los dioses, las fuer-

zas supremas, el Ser superior, etc.), buscaban igualmente a los hombres y venían desde "su mundo" para intervenir en los asuntos humanos.

Porque resultaba que entre lo que existía en el tras-mundo y aquello que necesitaba el hombre para colmar su indigencia existencial, había una correspondencia sorprendente. De un modo o de otro —ya que las concepciones del tras-mundo evolucionaban en formas variadas— se encontraban allí, al fin de cuentas, las fuerzas dominadoras de los elementos y rectoras de las acciones humanas, la esperanza de una vida nueva después de la muerte, el origen y explicación última del mundo y del hombre...[3]

Persuadido pues el hombre de haber encontrado el remedio para sus más apremiantes menesteres morales y existenciales, su nuevo afán consistió entonces en ganarse la benevolencia y el favor de los poderes del tras-mundo. Orientado trascendentalmente, quiso re-ligarse con la realidad del más allá. Tal fué el origen de los más antiguos ritos y ceremonias "re-ligantes" (religiosas), y también mágicas, con las que se pretendía "conquistar" y controlar las fuerzas trascendentes.

Desde entonces, religado y orientado hacia la trascendencia, el hombre primitivo y después de él la mayoría inmensa de la humanidad, pudo respirar confiadamente. Ya podía consagrarse de lleno a sus menesteres biológicos. Podía absorberse en su acción forzosa. Sabía que para todos sus enigmas tenía que haber *más allá* una respuesta y que frente a todos

---

3 Como un ejemplo de la manera de concebir lo divino como "aquello que puede satisfacer las indigencias humanas", aducimos el testimonio de W. Schmidt, representante de la moderna escuela del método de la Historia Cultural, quien exponiendo la teoría del Dios supremo como objeto de la primera afirmación religiosa de los primitivos, dice en su obra *Origine et Evolution de la Religion*, (trad. par A. Lemonnyer), Paris, 1931, pp. 347-348:

"Lo que llama la atención desde un principio, a quien considere el conjunto de los datos adquiridos al presente, tocantes al Ser Supremo de las civilizaciones primitivas, *es su exacta correspondencia con el conjunto de las necesidades humanas*. (Subrayado por el autor.) La necesidad de explicarse la existencia de las cosas se encuentra satisfecha por la creencia en un Ser Supremo concebido como creador del mundo y del hombre. Igualmente las necesidades sociales encuentran su justificación en un Ser Supremo, fundador de la familia... Satisfacción semejante se da a las necesidades morales... En fin, la necesidad de un protector, en el cual pueda confiar el hombre con seguridad... encuentra con qué satisfacer en este Ser Supremo cuya potencia y grandeza lo ponen por encima de todos los otros."

los peligros, incluso frente al hecho inevitable de la muerte, había siempre una fuerza capaz de superarlos, o por lo menos capaz de volver a dar nueva vida a los muertos y de restituir lo que pudiera haberse destruído.

Una vez adquirida esta actitud de "orientación trascendental religiosa" (práctica, afectiva, ritual . . .) —única que podía sostener al menesteroso existencial en su paso por el mundo—, la labor siguiente del hombre en este campo consistió sólo en precisar cada vez más el modo como concebía y debía aproximarse a lo trascendente. Con el tiempo y las diferentes circunstancias climatológicas, sociales, etc., de los diversos grupos humanos, las concepciones del tras-mundo variaron y se diferenciaron hasta lo increíble. Así —a los comienzos del período propiamente histórico—, cuando ya existen individuos especializados en el trato y conocimiento de lo trascendente religioso, nos encontramos diversas formas de religión bien constituída en los distintos pueblos. Generalmente, sobre todo en los más cultos, existe un Dios Supremo, protector de dicha agrupación humana. Al lado de él aparecen con frecuencia multitud de divinidades secundarias encargadas de gobernar un sector del universo, o de proteger a un grupo determinado de hombres, por ejemplo, a los comerciantes, a los agricultores, etc. Finalmente, aparecen también a veces *objetivaciones* que tratan de explicar el problema del mal, los peligros y desgracias insuperables: los "principios" o poderes de las tinieblas", la "ciega fatalidad".

Aquí no vamos a detenernos en mostrar el desarrollo y evolución de la actitud trascendental religiosa. Nos basta con haber hecho ver —según creemos— objetivamente, el que parece haber sido en los hombres primitivos (y por qué negarlo, también en los contemporáneos), el verdadero origen de la más radical de todas las orientaciones metafísicas: *la indigencia existencial humana.*

No debe, pues, perderse de vista que este primer tipo de orientación trascendental no se endereza primordialmente a adquirir conocimientos en un plano especulativo. El "homo religiosus", en cuanto religioso, se une con lo trascendente y cree. Sin exigir demostraciones, ni teorías científicas, simplemente cree porque no puede pasarse la vida sin una esperanza, sin un apoyo reconfortante para su miseria existencial. En este sentido, aquello mismo que dió origen a la "orientación trascendental religiosa" del hombre —su propia indigencia existencial—

es lo que también, más que ninguna otra razón o prueba, lo conserva firmemente re-ligado con lo trascendente, ya que sólo allí puede encontrar el sostén buscado en su breve paso por el mundo.

Mas —como vamos a ver a continuación—, este habituarse a estar en contacto con lo que está más allá (el vivir durante siglos en un clima de orientación trascendental), preparó insensiblemente el camino para un nuevo tipo de búsqueda en el terreno de lo ultra-experiencial: la búsqueda metafísica en cuanto "intento de explicación científica".

SEGUNDA PARTE

APARICION DE LA METAFISICA COMO "INTENTO DE EXPLICACION CIENTIFICA"

I

La inquisición ultra-experiencial —no ya con miras de "salvación religiosa"— sino como un intento de explicar racionalmente el universo físico, apareció en las costas de Jonia, a principios del siglo VI a. C. La nueva actitud —en cuanto enamoramiento del saber racional— recibió *de hecho* muy pronto el nombre de filo-sofía. Subrayando que *de hecho* así sucedió (según parece por obra de Pitágoras), nos abstenemos de dilucidar aquí si *de derecho* filosofía e inquisición metafísica racional deben ser una misma cosa. Porque también es *otro hecho* que ha habido concepciones a-metafísicas y anti-metafísicas llamadas asimismo —al parecer con razón— filosofías.

El hecho histórico innegable es que en sus orígenes griegos *filosofía* e intento de explicar racionalmente en función de principios ultra-experienciales el universo cambiante, fueron una sola y misma cosa.

Principios del siglo VI a. C., y Mileto en las costas de Jonia: éstas son —ya lo indicabámos— las coordenadas de espacio y tiempo en que apareció la nueva actitud. Acerca de esto no hay duda. Pero lo que no está del todo claro y merece ser tratado con especial atención es la génesis y significado histórico de este extraño "enamoramiento del saber racional", que llevó al hombre a pretender explicaciones desde un punto de vista por completo diferente.

Porque si se tiene en cuenta que los griegos poseían también su propia "orientación transcendental religiosa", podría esperarse que —al igual que los otros pueblos, egipcios, hebreos, etc.— hubieran encontrado gracias a ella (debido al desarrollo espontáneo de las ideas religiosas) una explicación satisfactoria del origen del mundo y del hombre, del acaecer físico y humano y de los principales temas y problemas con que pudieran haberse topado en medio de sus quehaceres de todos los días. Y en un cierto sentido así fué. Las cosmogonías griegas —como nos las presenta Hesíodo en sus poemas— muestran las diversas concepciones que acerca de no pocos temas cosmológicos y aun humanos, se habían derivado de sus ideas religiosas más primitivas. Varios mitos explicaban el origen del mundo y del universo, el origen del hombre y de su primera cultura, el moverse de los astros y la producción de multitud de fenómenos físicos como el viento, la tempestad, etc.

Mas a pesar de todo esto —aquí está lo más notable del caso— aconteció que los inventores jonios del filosofar (o de la actitud metafísica como intento de explicación racional), se reconocieron ignorantes precisamente respecto de todas esas cosas y fenómenos "bien explicados" por los mitos y tradiciones religiosas. Y decimos que se reconocieron ignorantes respecto de la explicación racional de dichos fenómenos, por la sencilla razón de que si hubieran creído poseer ya un conocimiento científico acerca de ellos, jamás se hubieran puesto a filosofar, o sea, a inquirir racionalmente. Mas no por esto tuvieron que declararse "a-religiosos" o ateos los primeros filósofos jonios. Simplemente consideraron insuficientes las "explicaciones religiosas" o míticas de no pocos fenómenos y prefirieron ponerse a investigar racionalmente por cuenta propia.

De cualquier manera, su actitud —fuerza es reconocerlo— implicó un rompimiento por lo menos parcial con las tradiciones religiosas populares. Lo cual era entonces —y sigue siendo también ahora— algo muy serio y peligroso, por lo menos a los ojos del vulgo... Atreverse a ir contra la tradición, o querer someterla a un examen crítico imparcial, parece siempre a la gran mayoría una arrogancia inaudita. Pero si esos jonios tuvieron valor para dar este paso, será necesario que veamos qué pudo impulsarlos a acometer una empresa que a muchos de sus contemporáneos debió parecer tan extraña y temeraria. Examinando esto, podremos tal vez encontrar el comienzo mismo de su enamoramiento del saber racional (o sea, de la filosofía), junto con el origen del sesgo fun-

damentalmente metafísico que desde un principio caracterizó *de hecho* a este "enamoramiento".

II

Aristóteles en el primer libro de su *Metafísica,* al esbozar un resumen del pensamiento filosófico de sus precursores, describe así el comienzo de la filosofía: "Por admirarse, (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν), comenzaron los hombres ahora y en un principio a filosofar." [4] Y continúa luego enumerando lo que despertó la admiración filosófica de los hombres:

> "...admirándose en un principio de las *aporías* más obvias, y siguiendo luego adelante, encontraron dificultades en asuntos de mayor importancia, como acerca de las mutaciones de la luna y del sol y de los astros y acerca del origen de todas las cosas. El que admite la dificultad y se admira, reconoce que no sabe... de tal manera que para escapar de la ignorancia filosofaron los hombres. [5]

Es verdad —y una reflexión sobre nosotros mismos lo confirma— que nadie filosofa espontáneamente sino acerca de aquello que le causa extrañeza, asombro, inquietud, o en una palabra, admiración. En este sentido es cierto que tanto los griegos, como nosotros mismos, comenzamos a filosofar empujados por la admiración. Sin embargo, con haber dicho que la filosofía comenzó por la admiración, aun añadiendo que ésta nació del tener conciencia de la propia ignorancia, no se ha aclarado todavía el origen más recóndito de esta nueva actitud. Porque al momento se nos ocurre preguntar a Aristóteles, ¿a qué se debe que ciertas cosas, antes *obvias,* susciten de pronto la admiración y el asombro? Si la filosofía sólo fué posible por la admiración, y ésta lo fué por reconocerse ignorante acerca de algo, preguntemos ahora cómo fué posible ese descubrimiento de la propia ignorancia acerca de cosas que *todo el mundo* creía comprender gracias a los mitos y tradiciones religiosas. Tratemos de aclarar este punto que Aristóteles pasó por alto.

Indudablemente, el consentir en "el pecado de admiración", perdiendo la confianza en las tradiciones y mitos, significa no sólo que se han

---

4 Aristóteles, *Metafísica,* 1, I, ii, 982 b.

5 *Loc. cit.*

descubierto los puntos flacos de las antiguas "explicaciones", sino que además se ha entrevisto la posibilidad de hallar un conocimiento más firme y seguro. Implica, en una palabra, desconfianza respecto del mito y confianza en la propia razón.

De hecho, unos cuantos de entre los jonios habían caído en la cuenta de otra cosa *muy obvia,* a saber, que en la vida hay dos maneras principales de orientarse: o dejándose llevar por las opiniones, la tradición y las apariencias, o siendo cada uno guía de sí mismo, aprovechando la luz de la razón que todo hombre posee. Expresando de manera lapidaria este descubrimiento del espíritu jonio, exclama Heráclito de Efeso:

> A todos los hombres ha sido dado conocerse a sí mismos y poder entender. Yo me he investigado a mí mismo. (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν). A los otros hombres se les pasa desapercibido lo que hacen despiertos (τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν), así como olvidan lo que hicieron durmiendo. [6]

Tal fué la invitación interior que a "conocerse a sí mismos" y a entender racionalmente las cosas, percibieron los jonios. Aquí está el origen de su admiración y de su desconfianza respecto del mito. Mas, si hemos de llegar de veras un poco más hondo en la génesis del filosofar, no podemos detenernos aquí. Es menester que veamos cómo pudieron llegar los jonios al descubrimiento de este camino estrictamente racional en la vida cognoscitiva del hombre.

Ante todo, debemos mencionar como algo que influyó no poco en la mentalidad jonia el hecho de su privilegiada situación geográfica, en el cruce de los caminos terrestres y marítimos que unían a los estados griegos con el Oriente. Juntamente con esto, como lo hace notar Burnet, la alianza de Mileto con los lidios facilitaba también el intercambio de ideas con Babilonia y Egipto. [7] Así, el descubrimiento previo de otras culturas y maneras de pensar, ensanchado el horizonte espiritual de los jonios, tuvo que dejar simultáneamente una primera semilla de desconfianza acerca de la validez universal de los propios mitos y creencias.

---

6 Heráclito, fragms. 116, 101, y final del 1. (Cfr. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Griechisch und Deutsch, zweite Auflage, 2 vol. Berlin, 1906-1907).

7 Cfr. Burnet John, *Early Greek Philosophy,* fourth edition, London, 1930, p. 40.

Junto con lo anterior, la penetración psicológica adquirida por los grandes líricos y elegíacos jonios, hacía resaltar cada vez con mayor fuerza la individualidad humana con todas sus potencialidades psíquicas. Igualmente la manera democrática de gobierno que ya para entonces iba apareciendo en las principales *poleis* griegas, al inculcar el respeto a la voluntad popular y del individuo, ponía también de relieve los derechos y prerrogativas de cada hombre griego. Pero, sobre todo esto, lo que más influyó en la aparición de ese empeño de fiarse más de la razón que de ninguna otra cosa, fué la concepción que acerca de las acciones humanas y de las relaciones sociales espontáneamente se había ido forjando en la mentalidad griega "pre-filosófica".

La concepción a que nos estamos refiriendo fué en sí misma el resultado de una primera reflexión moral espontánea dirigida a interpretar las acciones humanas en su relación con el destino dentro de un marco coherente. Así, junto a la idea de una *Ananke* fatal, encontramos ya en las epopeyas homéricas algo que parece implicar un primer esbozo del concepto de responsabilidad personal. Claramente se va destacando allí una cierta exigencia que impele "a dar a cada uno lo suyo", de tal modo que se logre una compensación en las acciones humanas. Esa medida según la cual hay que dar a cada quién lo debido es la *dike*.

Siguiendo a Werner Jaeger, podemos trazar en sus grandes líneas la evolución semántica de este término fundamental para la comprensión del pensamiento griego:

> El concepto de *dike* —escribe Jaeger— no es etimológicamente claro. Procede del lenguaje procesal... Se decía de las partes contendientes que "dan y toman *dike*". Se comprendía así en una misma palabra la decisión y el cumplimiento de la pena. El culpable "da *dike*", lo cual equivale originalmente a indemnización o compensación. El perjudicado cuyo derecho restablece el juicio, "toma *dike*". El juez "adjudica *dike*". La significación fundamental de *dike* equivale así aproximadamente a dar a cada cual lo debido. [8]

Pero de aquí —en virtud de una objetivación espontánea del espíritu griego— la *dike* pasó a significar el "principio" que garantizaba la exigencia de dar a cada uno lo suyo. Así —en contraposición con la violencia (*βία*) emplea Homero el término *dike* al pintarnos a Zeus enviando

8 Jaeger Werner, *Paideia*, Los Ideales de la Cultura griega, t. I, versión española de J. Xirau. Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 121.

tempestades y castigos, "irritado contra los hombres que en el foro, movidos por la violencia, dan sentencias inicuas y desprecian la justicia (δίκην), no temiendo la venganza de los dioses". [9] Y aun los dos grandes temas centrales de la Ilíada aparecen también como consecuencias de no haber respetado la *dike*. Recordemos tan sólo la concatenación de los hechos: Agamemnón, dejándose llevar de la arrogancia (ὕβρις), desprecia al sacerdote de Apolo que viene a rescatar a su hija. Sin darse cuenta, cae entonces Agamemnón en una ceguera funesta (Ἄτη). Viéndose luego privado de la mujer que le había sido dada al repartirse el botín, decide entonces, sin reflexionar en las consecuencias de su acción, apropiarse de Briseida, la cautiva de Aquiles. Este hecho, considerado como un manifiesto ultraje a la *dike,* desata la cólera de Aquiles con todos los males que vinieron tras ella. E igualmente en el otro de los grandes temas de la Ilíada resalta esta misma concepción. Paris, raptando a Helena, esposa de Menelao, quebranta también el orden de la *dike.* Su criminal ceguera será la causa de la ruina de Troya.

Y en la Odisea se repite asimismo esta idea: la muerte de los arrogantes pretendientes de Penélope a manos de Odiseo, es también consecuencia necesaria de su *hybris,* que cegándolos, los llevó al ultraje de la *dike.*

Mas esta manera de mirar el acaecer humano no es exclusiva de los poemas homéricos. En *Los trabajos y los días* de Hesíodo nos encontramos con una exposición verdaderamente apasionada de esta concepción de la *dike,* como principio objetivo en función del cual hay que dar a cada cual lo debido. Nos refiere aquí Hesíodo entre otras cosas, sus luchas contra los abusos y usurpaciones de Perses, su hermano. Se dirige a él y a los jueces haciéndoles ver sus propios derechos. Y como una apelación suprema, exclama que es locura burlarse de la *dike*:

> Considera esto, atiende a la Justicia (*dike*) y deja la violencia. Es el uso ordenado por Zeus a los hombres: los peces, animales salvajes y pájaros se pueden comer unos a otros, pero a los hombres les confirió la Justicia, el más grande de los bienes. [10]

De este modo, más definida y dramáticamente, a la ley destructora del más fuerte, opone Hesíodo la armonía del orden moral proveniente

9 Homero, *Ilíada*, XVI, 386-388.

10 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 279 y ss.

del respeto a la *dike*. Estribando en la Justicia (*dike*) como norma suprema de la acción humana, implícitamente pone al descubierto Hesíodo uno de los más notables descubrimientos del espíritu griego: hay un orden y una armonía morales que no pueden ser alterados definitivamente. Así, por vez primera, gracias a la categoría moral de la *dike* "objetivada" en forma de principio absoluto y divino, el mundo de las acciones humanas sale del *Caos* y se convierte en un *Cosmos*.

A partir de Hesíodo, la idea de la *dike* se repite con frecuencia en los demás autores griegos. Considerada unas veces como una divinidad conservadora del orden moral y otras más abstractamente como un principio absoluto, indudablemente ejerció gran influjo en el desarrollo de esa peculiar actitud griega de la moderación en todas las cosas. Esta moderación viene a ser resultado del temor de ir más allá de lo justo; es una prueba del respeto a la *dike*. Logrando su expresión más perefcta en el μηδέν ἄγαν (nada en demasía) de Delfos, se repite con frecuencia en las composiciones de los primeros líricos. Para citar sólo un ejemplo, transcribimos el siguiente fragmento de Safo, la más grande poetisa griega: "No intentaré —exclama— tocar el cielo, yo que no tengo dos codos de alto." [11]

Constituyendo así la *dike* —en virtud de su carácter de principio absoluto— el fundamento del orden moral, algún tiempo después por obra de Solón recibe una caracterización todavía más perfecta y se extiende asimismo en su campo de aplicación. Según el gran legislador ateniense, existiendo la *dike* no ya sólo como una divinidad, sino como orden inmanente de las acciones humanas, no hace falta que los dioses envíen un castigo a quién se atreva a ultrajarla, sino que la misma ofensa inferida a la *dike*, destruyendo el orden inmanente en el interior del hombre, es causa de su ruina. Y al igual que en el campo de las acciones personales, la *dike* impera también en el terreno de las leyes. Y de nuevo afirma Solón que de no observarse la legalidad *díkica* en la vida de la *polis*, intrínsecamente, por la naturaleza misma de la *dike* inmanente, la violación será la causa de la perdición del estado. Por el contrario, del respeto a esta armonía jurídica, derivación de la *dike*, se sigue el advenimiento de la eunomía, es decir del buen orden, efecto inmanente de la observancia de las leyes. De este modo, gracias a Solón, tanto las acciones personales del

11 Safo, fragm. 51.

hombre, como su vida social y política, vinieron a convertirse —por virtud de la *dike* inmanente— en algo intrínsecamente racional y ordenado. Tal fué la concepción ético-jurídica de la *dike,* primer intento de racionalización griega.

Ahora bien, los jonios —los inventores del filosofar— de hecho habían cooperado también en la formación de este modo *díkico* de comprender sus propias acciones. E indudablemente —al igual que los demás griegos— estaban habituados a ver *díkicamente* el acaecer humano, hasta contemplarlo como un Cosmos moral.

Pero los jonios —como ya lo hemos dicho— poseían sobre los otros griegos la ventaja enorme de su situación geográfica. Aprovechando el *otium* que permitía el florecimiento de Mileto, tuvieron ocasión de comparar los mitos y tradiciones religiosas que oían de labios de los viajeros procedentes de Persia, Egipto o Fenicia, con los propios mitos tradicionales griegos. Al constatar las grandes diferencias y oposiciones de los diversos mitos tuvo que nacer en ellos la admiración y la desconfianza. Acostumbrados a ver *racionalmente* —en función de la *dike*— el mundo de las acciones humanas, debieron admirarse más profundamente aún al caer en la cuenta de que precisamente debido a los mitos, no se había intentado explicar hasta entonces *díkicamente* (racionalmente), ni uno solo de los fenómenos físicos. Porque, en realidad, todos esos mitos opuestos entre sí no explicaban de un modo satisfactorio, a la luz de la razón, el acaecer del universo. Y era menester comprender *díkicamente* "lo que era debido a cada fenómeno físico". Había que encontrar la *justificación* racional de todas las sosas.

Confiando en sí mismos (gracias a la *dikificación* del propio mundo interior) proyectaron entonces los jonios la categoría de la *dike* en el mundo exterior. Así, aplicando por vez primera explícitamente esta categoría a la *physis* del universo, dirá Anaximandro que "las cosas se dan unas a otras justicia (*diken*) y pago por sus violaciones, según el orden del tiempo" (*διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*).[12] Y en Anaximenes encontramos formulada más claramente aún la consecuencia necesaria de haber *dikificado* al mundo: el universo se convierte en *un Cosmos.* "Como nuestra alma siendo aire —dice Ana-

12 Anaximandro, apud Simplic., *Phys.,* 24, 13 (de Teofrasto, *Phys. Opin.,* fragm. 2 D. 476) En Diels, *Fragmente,* Anaximandro, 9.

ximenes— nos hace estar concentradas en nosotros mismos, así también el soplo y el aire hacen permanecer *el orden universal*" (οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει).[13] Finalmente en Heráclito, el más notable de los filósofos jonios —junto con su doctrina del *logos* que todo lo gobierna— encontramos también repetidas alusiones que dan por supuesta la aplicación de la *dike* al mundo cambiante. Según Heráclito en todo cambio hay armonía: "...una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira." (...παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης).[14] Y aun expresamente aplica la categoría de la *dike* al referirse al movimiento del sol: "el sol —dice— no transpredirá sus límites; si lo hace, las Erinyas ejecutoras de la justicia (Dnke), la atraparán". (ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν).[15]

Y si todavía pretendiéramos acumular más pruebas de esta aplicación de la categoría de la *dike* al universo, hasta hacer de él un Cosmos, una simple alusión a Pitágoras (también jonio, oriundo de Samos), acabaría de convencernos de un modo definitivo. Según Pitágoras y sus discípulos —nos dice Aristóteles— "todo el universo era armonía y número" (τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν).[16]

Creemos pues que con los textos aducidos (que hemos interpretado siguiendo a W. Jaeger),[17] podrá quedar más que suficientemente demostrado el influjo de la primitiva concepción ético-jurídica de la *dike* en la aparición del filosofar.

Mas lo que ahora nos interesa mostrar es cómo en este mismo empeño inicial de *dikificación* cósmica se incluyó implícitamente la más radical actitud metafísica.

III

De la aplicación espontánea de la categoría de la *dike* al universo, se derivó la idea de un Cosmos físico, que gobernado armónicamente por la

---

13 Anaximenes, apud Aët., I, 3 (D. 278). En Diels, *Fragmente*, Anaximenes, fragm. 2.

14 Heráclito, fragm. 51 (Diels).

15 Heráclito, fragm. 94 (Diels).

16 Aristóteles, *Metafísica*, I, v, 986 a. El sentido de οὐρανός está claramente indicado. Se trata del conjunto de seres que constituyen el universo.

17 Jaeger Werner, *op. cit.*, cfr. pp. 180-182.

dike, era por tanto *dikificable* a la luz de la razón. Ahora bien, si el universo era un Cosmos *dikificable* esto es, justificable, inteligible), lo único que debía hacer la razón humana era buscar la *justificación* de todas las cosas, hasta reproducir en sí misma la *dikificación* cósmica de la *physis.* O dicho de otro modo, el programa implícito de la filosofía jonía iba a ser simplemente atinar con la "fórmula díkica del Cosmos".

En busca de esta "fórmula díkica" debieron comenzar los jonios por investigar y relacionar los más obvios fenómenos físicos. Así sabemos que observaban los astros y aun llegaron a predecir algunos eclipses. Mas, desprovistos de la preparación y técnica adecuadas para la experimentación científica, muy pronto se toparon con dificultades insuperables en su primer intento de encontrar empíricamente la *justificación* de no pocos fenómenos. Esta dificultad y probablemente también la idea de que si hubiera que explicarse un fenómeno en función de otro *empíricamente,* habría que admitir entonces (en razón de esta misma hipótesis), un proceso sin término, buscando siempre nuevos fenómenos "justificadores" de los otros y así "in infinitum", hizo que los primeros filósofos jonios cambiaran muy pronto de dirección. Viviendo —al igual que los demás griegos— en un ambiente de "orientación trascendental religiosa", pasaron, como la cosa más natural, a consideraciones "científicas" de carácter ultra-experiencial, metafísico.

Apartándose de los solos datos de la experiencia sensible, formularon de un modo implícito el mismo raciocinio fundamental que habrían de emplear más tarde todos los metafísicos en sus deducciones y principalmente en sus demostraciones de la existencia de Dios. El raciocinio en cuestión podría proponerse de la siguiente manera: implícitamente —puesto que no nos consta que lo hayan formulado los jonios de manera expresa— se parte en él de una "proposición mayor", sin la cual todo el raciocinio se vendría abajo: "Siendo el universo algo esencialmente *díkico,* todo debe poder justificarse, esto es, entenderse". (A continuación se afirma en la "menor" un hecho bien comprobado). "Es así que consta por la experiencia que no todos los fenómenos ni sus cambios logran ser entendidos en función de otros fenómenos, y aun independientemente de la experiencia, consta también por la razón que si necesariamente hubiera que explicar un fenómeno en función de otro, se daría un proceso

sin fin (lo cual equivaldría a negar la posibilidad de justificar o entender todos los fenómenos)". "Luego es menester afirmar que la explicación o justificación última de la *physis* deberá encontrarse más allá de todo lo empírico, en un orden ultra-fenoménico, metafísico."

Todo lo cual, puesto así en forma de silogismo y empleando anacrónicamente algunos términos filosóficos modernos, tan sólo significa que la *dikificación* inicial del universo implicaba —especialmente entonces en que no había la posibilidad de una genuina experimentación científica— la necesidad de una búsqueda más allá de la experiencia. O sea, que radicalmente iba supuesta la aceptación de un orden metafísico, hacia el que era forzoso orientarse, no ya como antes para "re-ligarse" con lo que había "más allá", sino para encontrar allí la justificación racional de la *physis* universal.

Los resultados de esa búsqueda metafísica nos son bien conocidos: cada uno de los más notables pensadores jonios creyó descubrir más allá de lo que se percibía, un principio distinto subyacente, razón del devenir y de la evolución armónica del universo. Para Tales ese principio era el "agua primordial",[18] para Anaximandro era el *Apeiron,* para Anaxímenes, el aire ilimitado; para Heráclito el fuego "siempre viviente"... Y más tarde, cuando la especulación filosófica penetró hasta la *Magna Graecia,* para Parménides y los eleatas el principio único, inmutable e intemporal era el Ser. Para Empédocles fueron la Amistad y el Odio las razones supremas de las combinaciones y disgregaciones de las cuatro raíces de todas las cosas. En cambio, según Anaxágoras —el primer filósofo que se estableció en Atenas— la razón del orden era la Νοῦς, cosmificadora de todas las cosas. Finalmente, para los atomistas todo se convirtió en mutaciones locales de diversos átomos, por obra de la Necesidad (*Ananke*).

Tal variedad de soluciones, junto con las antinomias de lo uno y lo múltiple, lo estático y lo deveniente, descubiertas por quienes pretendían encontrar "la fórmula díkica del universo", indudablemente no podían menos de presentarse como una verdadera paradoja. ¿Qué es lo que pasaba?

---

18 Así llama atinadamente Gomperz al principio-agua de Tales Cfr. Gomperz Theodore, *Les Penseurs de la Grece,* T. I, Trad. de M. A. Reymond, 3ª ed., Payot, París, 1928, p. 80.

Según los sofistas (en particular, según Protágoras), sucedía que siendo indudable el cambio de todas las cosas —objetos y facultades perceptivas del sujeto— era imposible adquirir ningún conocimiento universalmente válido y permanente. Por esto, era necesario afirmar que a lo sumo cada cual era la única norma o "medida" de lo que percibía... El conocimiento de los dioses y de los principios ultra-experienciales (ya que no podían ser percibidos o medidos" por el hombre) era sencillamente imposible.

Sócrates por su parte, frente a la discrepancia de las cosmologías metafísicas, opinaba que el hombre era incapaz para las indagaciones de la física, mas no así para la búsqueda de los principios supremos de la moral:

> Cuando yo era joven —exclama Sócrates en el *Fedón*— sentía un vivo deseo de aprender esa ciencia que se llama física; porque me parecía una cosa sublime saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas; lo que las hace nacer, lo que las hace morir, lo que las hace existir... al fin me encontré todo lo incapaz que se puede ser para estas indagaciones... no creo saber por qué el uno es uno, y en fin tampoco sé, al menos por razones físicas, cómo una cosa por pequeña que sea, nace, perece, o existe; por lo cual resolví adoptar otro método (o manera de estudio), ya que éste de ningún modo me satisfacía...[19]

Tales fueron las más inmediatas resonancias de la que podríamos llamar primera crisis de la metafísica en cuanto "intento de explicación científica".

IV

Desde nuestro punto de vista histórico, sólo nos resta señalar *otro hecho* para valorar mejor en su auténtica realidad el que creemos fué el origen de la metafísica como investigación racional.

Hemos visto cómo el origen del filosofar y del ir más allá de la experiencia en busca de la fórmula *díkica* del universo se debió precisamente a la aplicación inicial de la categoría ético-jurídica de la *dike* al universo físico. Ahora bien —como lo hemos ya mostrado— afirmar que el universo entero es algo *díkico* y por tanto justificable a la luz de la razón, (o sea *inteligible*) es lo mismo que adelantar de un solo golpe la más funda-

19 Apud Platón, *Fedón,* 96 a.

mental de todas las premisas que puede tomar en cuenta el pensar filosófico. Porque, aun cuando al parecer sólo se afirma que "todo es justificable" (inteligible), en realidad un breve análisis de dicha afirmación pondrá al descubierto que en ella se incluyen realmente (aunque de manera implícita), otras muchas afirmaciones esencialmente metafísicas de importancia máxima. Así, por ejemplo, si "todo es justificable" debe haber una Justificación de todas las cosas que para evitar el proceso "in infinitum", sea también justificación de sí misma... (Dios, principio supremo). Además, si todo es justificable, toda la faena filosófica deberá reducirse a "reconstruir en la mente la fórmula díkica del universo", con el prenotando de que siempre que no se pueda descubrir empíricamente la justificación de algo (para no negar la justificabilidad universal), será lícito ir en busca de todos los principios o entidades metafísicas que haga falta...

Cayendo pues en la cuenta de lo que implica la *cosmificación* griega del universo por la aplicación de la categoría de la *dike,* se nos ocurre ahora preguntarnos: ¿en virtud de *qué* aplicaron los jonios esta categoría ético-jurídica al universo? ¿Hubo acaso en su pensamiento algún intento de legitimar críticamente su nueva actitud de considerar como algo *díkico* al universo?

Si buscamos en los fragmentos y exposiciones de primera mano que se conservan de los más antiguos pensadores jonios, algún conato de demostrar o hacer ver el fundamento de su afirmación universal de un universo esencialmente justificable (díkico y dikificable), no encontraremos cosa alguna, fuera de la hipótesis pitagórica de que todas las cosas debían estar constituídas por números y relaciones numéricas, "ya que habían visto que las propiedades y proporciones de las escalas musicales estaban basadas en números y ya que parecía claro que todas las otras cosas tenían toda su naturaleza modelada numéricamente..." [20] Mas, a lo que sabemos, los pitagóricos, fuera de esa reducida constatación en el campo de las escalas musicales, no intentaron tampoco una verdadera demostración científica, universalmente válida, de la *matematización* cósmica atribuída por ellos al universo.

Y ni siquiera se puede lógicamente suponer que en algún otro de los muchos fragmentos extraviados o de las múltiples obras perdidas de

20 Aristóteles, *Metafísica,* I, v. 985 b, 986 a.

los pitagóricos, o de los primeros jonios, haya habido algún verdadero intento de legitimación. Para que esto hubiera sido posible, se necesitaría que aquellos primeros filósofos hubieran podido comprobar el imperio de la *dike* en todos y cada uno de los diversos fenómenos físicos, o que por medio de una inducción hubieran llegado a su afirmación universal. Mas ambas hipótesis carecen de todo posible fundamento. La primera de una comprobación en todos y cada uno de los fenómenos es simplemente rídicula y ni en la actualidad podría intentarse. La segunda de que se habría llegado a la afirmación universal por una especie de inducción, es también gratuita puesto que ya se sabe que ni aun en tiempos de Aristóteles se había logrado alguna buena sistematización de este proceso de conocimiento.

¿Se dirá entonces que llegaron los jonios a su afirmación cósmica por un análisis del concepto de ser o de fenómeno físico, gracias a lo cual descubrieron que "todo debía ser justificable"? Mas, prescindiendo de la dificultad intrínseca inherente a un tal análisis (querríamos saber si alguien ha "encontrado" la exigencia de la "justificabilidad absoluta" en el concepto de "ser"), queda por otra parte fuera de duda que al tiempo de aplicarse la categoría de la *dike* al universo, el concepto de ser y los análisis estrictamente lógicos se hallaban en total penumbra.[21]

Podemos por tanto concluir que la aplicación de la *dike* a la *physis* del universo no fué precisamente el resultado de un "descubrimiento" o constatación científica, sino fruto de una presuposición espontánea, a la cual condujo la visión *díkica* ético-jurídica forjada en el período "pre-filosófico" inmediatamente anterior.

Pero si todavía queremos apreciar con más rigor este supuesto de un Cosmos *díkico* (esencialmente justificable), será necesario aludir siquiera a los varios intentos que el pensamiento moderno ha hecho con la pretensión de constatar esa justificabilidad o inteligibilidad universal de los seres.

Es cierto que toda concepción cósmica del universo, y especialmente las de tipo griego, necesariamente llevan implicada la idea de un orden y gobierno universal de todos los fenómenos, gracias a diversos *influjos*

---

21 Parménides de Elea fué el primero en ocuparse del "ser". Su *floruit* (*circa* 504 a. C.), se halla alejado más de medio siglo del *floruit* de Anaximandro (*circa* 565 a. C.), y más de cuarenta años de Anaximenes (*circa* 546 a. C.)

causales y a distintas razones suficientes ontológicas.[22] Ahora bien, con el fin de comprobar estos influjos causales, David Hume a mediados del siglo XVIII se dedicó a buscar la causalidad (o influjo causal), en el campo de la experiencia externa e interna. Los resultados negativos de su investigación quedaron consignados en su famoso *Treatise on Human Nature,* publicado en 1740.

Kant por su parte, preocupado por las conclusiones de Hume, se esforzó por encontrar alguna fundamentación lógica del principio de causalidad, íntimamente relacionado en su pensamiento con el que podríamos llamar "principio de inteligibilidad universal". Pero, por más análisis conceptuales que hizo y por más que desconfiaba en un principio de las conclusiones de Hume, no logró tampoco la legitimación buscada. El mismo Kant nos expone así los resultados de su investigación en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*:

> Partió Hume esencialmente de un solo, pero importante concepto de la Metafísica, a saber, del de la relación de causa y efecto... Prueba contundentemente que es por completo imposible a la razón pensar "a priori" y de los solos conceptos, una tal relación, puesto que ésta implica necesidad; pero es imposible deducir, cómo porque algo exista, deba existir necesariamente otra cosa... De donde concluyó (Hume): la razón no tiene ninguna facultad (o medio legítimo) de pensar en general estas relaciones... lo cual equivale a decir: no se da ninguna Metafísica y no se puede dar ninguna (welches eben so viel sagt als: es gebe überall keine Metaphysik und könne keine geben).[23]

Y más adelante continúa Kant haciendo ver su primera desconfianza ante esta afirmación de Hume que, según dice, le pareció al principio una generalización escapada al filósofo inglés. Pero en seguida presenta Kant los resultados de sus búsquedas durante varios años acerca de este mismo problema:

---

22 Respecto de la idea de *causa* en los primeros sistemas filosóficos griegos, escribe W. Jaeger (*op. cit.*, t. I, p. 182), ".... el concepto griego de causa (aitía), fundamental para el nuevo pensamiento, coincidía originariamente con el concepto de culpa y fué trasladado de la imputación jurídica a la causalidad física Este tránsito espiritual se halla en conexión con la transposición análoga de los conceptos de Cosmos, Dike...."

23 Kant Immanuel, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik,* en Kant's Werke,, Band IV, p. 257.

> Buscaba yo al principio, si la objeción de Hume no se le había escapado de una manera demasiado general, pero pronto encontré: que el concepto de la relación de causa y efecto, con mucho no era el único por medio del cual nuestra inteligencia *a priori* se representaba relaciones de las cosas... Busqué su número para salir de dudas (zu versichern), y entré por tanto en la deducción de estos conceptos... Esta deducción... *fué la peor* de las que en cualquier tiempo pueden haber sido emprendidas a propósito de la Metafísica. (Diese Deduktion... *war das Schwerste*, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternomen werden konnte.) [24]

Y como ya se sabe, este problema que tanto preocupó a Kant en sus comienzos críticos, fué precisamente la idea principal que lo llevó a concebir la *Crítica de la Razón Pura.* Porque, no pudiendo encontrar ninguna legitimación del principio de causalidad y viéndose forzado a aceptarlo para poner a salvo el valor de las ciencias físicas, llegó a la conclusión de que dicho principio, junto con otras muchas relaciones o juicios universales, necesarios y capaces de aumentar el conocimiento, tenía que ser resultado de una elaboración "a priori" del sujeto que conoce. De este modo logró Kant conservar la validez de las leyes causales en el orden fenoménico (o sea, en el orden de los fenómenos informados "a priori" por la categoría de la relación de causa). Esto sin duda cooperó grandemente a la formación de ese tipo de visión *díkica* fenoménica formulada por el más rígido determinismo mecanicista. Pero al fin, al poseerse un conocimiento más profundo de las maneras de suceder de los diversos acaeceres físicos en su escala ultramicroscópica (átomos, radiaciones y corpúsculos subatómicos), se descubrió lo imprevisto: la incomprobabilidad de toda ley *causal física* en los diversos fenómenos de esa escala fundamental. El principio de indeterminación de Heisemberg, dando expresión exacta a este descubrimiento, vino a expulsar la concepción *díkica* determinista de la causalidad física (fenoménica), tal como la había logrado conservar Kant.

O sea que podemos decir que, a pesar de los esfuerzos que se han hecho modernamente para "descubrir" o comprobar la existencia de ese Cosmos gobernado por leyes *díkicas,* a base de influjos causales, razones suficientes y "justificaciones", hasta ahora sólo se piensa haber constatado precisamente lo contrario: imposibilidad de fundamentar racionalmente el Cosmos metafísico. (Hume, Kant y mayoría del pensamiento

---

24 *Ibid.,* p. 260.

postkantiano...), y ausencia de todo determinismo causal *díkico* en los fenómenos básicos del orden físico atómico y nuclear (Heisemberg, Bohr, Jordan...). Lo cual significa que aun actualmente, no obstante todos los recursos de que dispone el pensamiento moderno, el supuesto "descubrimiento" del Cosmos *díkico* no se ha logrado como sería de desearse. Todavía es la hora que no poseemos una teoría que logre explicar cabalmente de un modo armónico y unitario todos los fenómenos físicos, a partir del subátomo hasta lo más remoto del universo estelar. Sin duda esta es la meta buscada por el espíritu humano. Pero. no aplicando ya "a priori" la categoría moral de la *dike*, sino formulando estructuras matemáticas capaces de expresar racionalmente lo que se ha podido comprobar empíricamente hasta ahora, tanto acerca del acaecer probabilístico del mundo microscópico, como acerca de sus resultantes "permanentes" en la escala macroscópica y estelar.

Al lado de estas ambiciones —indudablemente mucho más modestas— de la Ciencia moderna, calcúlese ahora si la afirmación cósmica de los jonios pudo haber sido resultado de una comprobación científica, o más bien de una presuposición inconsciente e implícita.

Conclusión.

Hemos expuesto el que creemos fué históricamente el origen de la metafísica como "intento de explicación científica". Junto con todos los factores que hemos indicado: situación geográfica de los jonios y ambiente intelectual privilegiado, libertad de opinión gracias a la naciente democracia, predisposición religiosa a la orientación trascendental y carencia de todo método de experimentación científica, es indudable que la explicación última de su búsqueda "más allá" de lo empírico se encuentra —como lo hemos visto— en la atribución espontánea de la categoría ético-jurídica de la *dike* al universo físico.

Mas no sólo hemos mostrado escuetamente este hecho, sino que además hemos puesto de manifiesto que esta atribución de la categoría de la *dike* al universo, no fué resultado de un verdadero "descubrimiento" o comprobación, sino sólo una presuposición espontánea del espíritu griego amante por naturaleza del orden y la armonía.

Sin embargo, habiendo mostrado esto, no creemos haber formulado ningún juicio acerca de la posibilidad o imposibilidad absoluta de la metafísica como ciencia. La respuesta a este problema no puede ser dada con sólo haber constatado históricamente la génesis de las primeras metafísicas griegas. Estamos persuadidos de que una toma definitiva de actitud ante la posibilidad absoluta de la metafísica como ciencia, sólo podrá darse después de habernos investigado a nosotros mismos y a nuestro circunmundo, para ver si existe o no en nuestra inmanencia —en el "hic et nunc" espacio-temporal— lo que buscamos... Y caso de comprobar realmente que nada puede haber aquí capaz de colmar nuestra indigencia, será menester entonces, no ya lanzarse a buscar ciegamente "principios" ultra-experienciales, que tal vez no sean sino puras palabras (fruto del más sutil e inconsciente "nominalismo racionalista"), sino que más bien habrá que ponerse a indagar si es que hay algún "posible camino" para encontrar "lo buscado".

Pero esto, sin olvidar nunca la trágica lección que se ha dado a sí mismo el espíritu humano en sus 25 siglos de búsqueda. No perdiendo de vista que a las cosmologías jónicas siguió la duda de los sofistas, en especial de Protágoras; que a Platón y Aristóteles los siguieron los escépticos; que los sistemas escolásticos medioevales se destruyeron solos, víctimas de un nominalismo implícito que acabó por hacerse consciente y víctimas también de una nueva Ciencia "a posteriori", cansada ya de inventar "entidades metafísicas"; recordando también que frente al nuevo recionalismo cartesiano, frente a Leibniz y a Spinoza con su *Ethica ordine geometrico demonstrata,* surgieron Locke, Berkeley y Hume, y que por otra parte, las críticas de Kant tampoco bastaron para reprimir los nuevos vuelos metafísicos de los grandes idealistas germanos, y que finalmente ahora, cansado ya el hombre de idealismos y positivismos toma conciencia más honda de su propia trayectoria espiritual gracias al Historicismo, y de su trágica condición derelicta en el mundo, por obra del Existencialismo.

Y pensamos que es necesario no olvidarse de todo esto, no porque queramos entregarnos a la estéril duda del escepticismo universal, sino para librarnos de toda ingenuidad dogmática y de toda clase de soluciones

"fáciles" y poder examinar así con sumo cuidado nuestras posibilidades humanas . . . hasta lograr que quede claro nuestro verdadero programa: la meta y el sentido de nuestra acción.

MIGUEL LEÓN PORTILLA

EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION

INTRODUCCION

Tres son las corrientes filosóficas que mejor y más seriamente se han propuesto y resuelto el problema de la legalidad lógica del conocimienti: una realista y dos idealistas. Cronológicamente corresponde a la escolástica el primer paso en la formulación y sistematización de los principios lógicos supremos, los que han adquirido con el nombre de lógica clásica, tradicional o aristotélica la mayor difusión y preponderancia en la historia del pensamiento, por el enorme número de autores que los han suscrito y suscriben todavía. Claro está que con anterioridad a la escolástica ya Platón se servía de principios lógicos diversos, pero no los formuló ni expuso sistemáticamente. La lógica clásica se funda en tres principios básicos: el de no contradicción, el de identidad y el de tercero excluído. Los tratadistas mencionan también el principio de razón suficiente. Como las otras corrientes filosóficas, la escolástica alcanza la determinación de los principios lógicos a los postulados gnoseológicos en que se funda.

Posteriormente en Hegel y en neohegelianismo, principalmente en la llamada izquierda hegeliana o materialismo dialéctico, encontramos una concepción de la lógica totalmente diversa de la anterior. Es la llamada lógica dialéctica, nacida del postulado gnoseológico de que el conocimiento se desarrolla en tres momentos capitales que son la tesis, la antítesis y la síntesis. De aquí se deriva el principio supremo de la lógica dialéctica, el de sí contradicción.

Aun cuando temporalmente antes que Hegel ya Kant había sentado las bases de la llamada lógica crítica, aplicándola correctamente al igual que Platón, a sus construcciones teóricas, es sólo hasta el surgimiento de la

Escuela de Marburgo y en Cohen su fundador, cuando se realiza la formulación sistemática y completa de los principios supremos de esta lógica que, como la escolástica, se apoya en tres principios fundamentales: el de diversificación o juicio negativo, el de identificación o juicio positivo y el de continuidad o juicio del origen.

Indagar cuál de entre esas tres lógicas sea la correcta en términos generales, es decir, absolutos, es vano intento y carece inclusive de sentido, pues independientemente de que para hacerlo habría que llevar la discusión al terreno gnoseológico, introduciéndonos con ello en estéril disputa, puede afirmarse que desde el punto de vista histórico las tres han sido fértiles para el conocimiento en sus respectivos campos.

Ahora bien, inquirir cuál de ellas es la lógica propia de las disciplinas científicas y de la historia universal entendida como historia de esas mismas ciencias y de todo producto cultural, sí puede ser un propósito útil y estimable. Claro es que también aquí surge la diversidad de opiniones, ya que los tres sistemas se afirman a sí mismos como base y fundamento de todo juicio objetivo, de todo conocimiento científico, pero trataremos de realizar el más sereno análisis posible de la cuestión.

PERMANENCIA Y DEVENIR

Para el materialimo el auténtico método de conocimiento es el dialéctico, interpretándolo a la manera hegeliana como aquella fuerza a la que los objetos no pueden presentar resistencia y por la que no pueden dejar de ser penetrados.

Dicho método, inventado por Hegel en oposición a la lógica formal, consiste fundamentalmente en la negación del principio de contradicción, con el cual el pensamiento tradicional absolutiza al ser, a la substancia, es decir, a la permanencia. En efecto, la lógica clásica parte de que no es posible la validez de dos juicios contradictorios; esto es, si se predica que A es con pretensión de verdad, no se puede predicar que A no es con la misma pretensión. Es decir, ser y no ser se oponen irreconciliablemente, pues lo que es no puede simultáneamente no ser y, en este sentido, lo que no es nunca podrá racionalmente llegar a ser: Callias no puede ser Callias y al mismo tiempo ser Sócrates.

Ahora bien, para el materialismo ser y no ser se complementan, superándolos un nuevo ser. A es tesis de su antítesis no A, que son abarcados por una síntesis, nueva A, que viene a ser tesis de otra antítesis, las que a su vez tienen su síntesis, y así sucesivamente, con lo que se garantiza el perpetuo devenir histórico. Empero, esta tesis negada siempre y radicalmente por su antítesis destruye al ser, es decir, a la permanencia, con lo que el ser se diluye íntegramente en el movimiento, en el tránsito dialéctico de tesis, antítesis y síntesis. En otras palabras, se absolutiza el devenir.

En consecuencia, así como la lógica formal no puede explicar el devenir y, por ello, se contrapone a la historia, así la lógica dialéctica no puede explicar al ser y tranforma la historia en un mero torrente incontrolable de palabras, por no poder detenerse en parte alguna. Además, la propia doctrina materialista niega la historia a la luz de su método peculiar, el que pretende ser precisamente el método de la historia. En efecto, si se postula la lucha de clases como el fieri de la historia universal, entonces o bien tal lucha no tendrá fin, lo que es contrario a su postulado de la sociedad sin clases, o bien la historia tendrá que detenerse por no ser ya posible la antítesis a la tesis de la lucha de clases.

LA RAZON ABSOLUTA

Por otra parte, de una oposición inconexa entre tesis y antítesis, entre A y no A, no puede surgir una síntesis racional constructiva y perenne, pues ésta tendría que ser forzosa y necesariamente el producto de una razón perfecta e incapaz por tanto de todo auténtico progreso, ya que la única dialéctica que puede llevarnos indefinidamente hacia adelante, es la que supone una tensión permanente entre realidad y pensamiento y no la que postula la identidad de ambos mediante la hipótesis de que el método lógico es una fuerza infinita capaz de construir y destruir los objetos sin obstáculo alguno.

Esta situación no puede salvarla la Ciencia de la Lógica de Hegel. En efecto, él sostiene que "La ciencia pura presupone . . . la emancipación de la antítesis de la conciencia. Entraña el pensamiento en cuanto éste es, en la misma medida, la cosa en sí, o la cosa en sí en cuanto ésta es, en

la misma medida, el pensamiento puro ... Es por eso tan poco formal, se halla tan poco carente de la materia para un verdadero y real conocimiento, que, lejos de ello, su contenido, y sólo él, es lo absolutamente verdadero o, si queremos seguir empleando esta palabra, la verdadera materia; pero una materia que no es, por su forma, un algo externo, ya que esta materia es, por el contrario, el pensamiento puro y, por tanto, la misma forma absoluta. La lógica debe concebirse, por tanto, como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad, tal como existe, sin envoltura alguna y considerada por sí misma." [1] Hegel estima que a este contenido puede vérsele como "la representación de Dios, en su esencia eterna, anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito". [2]

Ahora bien, con esa ciencia pura termina la constante carrera de realidad y razón, ésta ya no va en pos de aquélla en persecusión infinita, sino que la comprende íntegramente como "una materia que no es, por su forma, un algo extremo" al pensamiento. Deja pues la realidad de ser un incondicionado y la razón es privada de su función constructiva, el pensamiento no es ya la limitación de lo ilimitado sino la totalidad plena de la realidad, "la verdadera materia". Para Hegel el método es así la meta, el mero avanzar simultáneo y paralelo. Y nosotros estamos de acuerdo con él en que la realidad no es externa al pensamiento, que forma y materia no están una aquí y otra allá, que el entendimiento es función generadora de la naturaleza (de la naturaleza de las ciencias naturales), pero no lo estamos en la paralización del proceso cognoscitivo que su sistema implica, porque resulta antihistórico y negativo del auténtico progreso que significa un ir hacia una meta, o mejor: ir con dirección firme y segura, un "perseguir". Esto es, que Hegel da a la razón, con el planteamiento trascendental del problema cognoscitivo, un arma para rechazar todas las limitaciones que se le imponían, al contrario de Kant que gracias a este mismo medio autolimita a la razón en su segura correlación empírica. Pero si el planteamiento trascendental en la teoría del conocimiento, pone en

---

1.—HEGEL, Jorge Guillermo Federico, *Wissenschaft der Logik*, Introducción, en Sämtliche Werke, t. III, p. 33; citado por Ernest Cassirer en "El Problema del Conocimiento" (De la muerte de Hegel a nuestros días), traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1948, p. 11.

2.—*Opus. citado*, p. 12.

cuestión toda base tenida por segura e inconmovible del saber, carece de derecho para afirmarse a sí mismo como segura e inconmoviblemente verdadero a la manera hegeliana, pues esto es dogmatismo puro y desembozada metafísica (superior si se quiere en tanto no permanece en el "espacio vacío" del pensamiento, pero metafísica al fin), esto es, intrínsecamente irracional en cuanto la razón se niega a sí misma al afirmarse como perfecta y plena, quitándose toda posibilidad de desenvolvimiento y petrificándose al absorberse en el círculo de acero de su autoconocimiento.

Indiscutiblemente la lógica de Hegel resulta inexpugnable desde adentro, pues elimina toda posibilidad de contradicción y, con ello, cualquier crítica inmanente. Es, en este sentido, un sistema perfecto y definitivo, una metafísica acorazada en el seno del *Lógos,* en el centro mismo de la *Ratio.* Sólo viéndola como una pura negación de la propia actividad racional, como un concepto huero de sentido, como un poder tan pleno y completamente poderoso que no tiene donde mostrar su fuerza, es posible rechazarlo como guía del conocimiento, pues seguir este método es lo mismo que asegurarnos el arribo a un Nirvana del intelecto, en donde sólo puede gozarse la total ausencia de actividad racional, puesto que se encierra en la noria de su omnipotencia y total perfección.

DIVERSIFICACION E IDENTIFICACION DEL CONOCIMIENTO

El auténtico método lógico tiene que explicar tanto la permanencia como el movimiento, el ser y el no ser en conexión dialéctica, pues de lo contrario se niega la historia o se la vuelve un fluir inconsistente e inasible por la conceptuación. Lo primero si se absolutiza la permanencia y lo segundo si se absolutiza el devenir.

Entonces, el principio de no contradicción debe ser entendido de manera diversa a como lo entiende la lógica formal, pero sin negarlo como la lógica dialéctica. Esto es, que debe relativizarse tal principio, restringiendo su validez a la aplicación que de él se haga en una misma dirección, o sea que si A es verdadera en un sentido, no A puede ser también verdadera en otro sentido. *Verbi gratia,* si A es igual a 1 (uno): también puede ser igual a algo distinto de 1 (uno): A igual a 1/2 más 1/2, con

lo que se destruye la identidad absoluta de A consigo misma y se la capacita, por ende, para comprender también a no A en la función sintética del pensamiento. Es decir, que A no es un objeto (concepto) dado, sino apenas un problema, una X, una incógnita a despejar; y esta X es igual a A, pero también lo es a B, a C, a D, etc., sin limitación alguna.

A y no A no tiene sentido predicarlos de un mismo objeto, de una misma X, pero si por A entendemos al objeto y decimos que el mismo tiene la cualidad *a*, esto no nos impide racionalmente afirmar que posee también la cualidad *b*, con lo que A comprende a *a* y a *b*, porque es al mismo tiempo y en la misma dirección una y otra, con lo que se muestra que A es, que tiene ser. Pero como los predicados de A no se agotan en *a* y *b* ni en *c* y *d*, sino que los mismos constituyen una serie infinita, se muestra también que A, que el concepto dialécticamente integrado explica el devenir histórico, al determinar a la cultura como un fieri, como un incansable constructor del objeto.

En consecuencia, lo que debe exigirse es la diversidad de los predicados del ser para asegurar la objetividad, pues resulta imposible el progreso dialéctico del conocimiento a partir del principio tradicional de no contradicción.

Lo anterior hay que entenderlo a la manera platónica, es decir, que "lo que llamamos no ser, no es ... lo contrario del ser, sino simplemente algo diferente de él". "Por tanto, no admitiremos que la negación signifique lo contrario del término positivo. La palabra NO expresa solamente algo que difiere de los nombres que la siguen, o más bien de aquellas cosas a que se refieren los nombres que van después de la negación". [3]

Así es como la ciencia del derecho, por ejemplo, enlaza sus conceptos fundamentales, en los cuales la negación es simplemente lo diverso, lo heterotético, con relación a la afirmación, a lo tético. Verbi gratia, lo antijurídico no es lo contrario de lo jurídico, toda vez que aun cuando en sentido negativo respecto del derecho positivo, es también jurídico, por cuanto constituye nada menos que el supuesto al que la norma enlaza la sanción, la consecuencia de derecho. Sin lo antijurídico no habría juridicidad, pues los efectos jurídicos no podrían nacer siquiera. Claro está que la existencia de una obligación de derecho, de un deber jurí-

3.—Platón, *Diálogo El Sofista o del Ser*, tomo xiv, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1927, p. 104.

dico, de una consecuencia normativa, no es una realidad natural sino cultural, no un ser sino un deber, por lo que aunque en la realidad natural no se aplique la sanción el efecto de derecho queda cumplido, ya que la jurisprudencia como ciencia del deber nada tiene que ver con lo fáctico naturalista, con el ser, con la relación de causa a efecto, puesto que se da íntegramente en la relación de supuesto a consecuencia. Esto es, la realidad jurídica concluye con el nacimiento de la obligación de sancionar, del deber jurídico, independientemente de que de hecho se sancione o no al autor del acto antijurídico. Así se concluye que la norma es inviolable y se integra dialécticamente un núcleo categorético: juridicidad, antijuridicidad e inviolabilidad.

En síntesis, el principio de no contradicción entendido como exigencia de diversificación, es válido cuando se aplica en la misma relación de conocimiento, pues un mismo objeto no puede tener a la vez las cualidades *a* y no *a*, pudiendo, sin embargo, tener a un tiempo las cualidades *a*, *b*, *c*, *d*, etc., pero es incapaz de impulsar por sí solo tal conocimiento, porque no puede promover las siempre renovadas adquisiciones de la ciencia, ya que sólo asegura la *diversidad de los predicados del ser*, los que por otra parte se identifican con él en virtud del principio de identidad relativa (no tautológica) del ser con cada uno de esos distintos predicados. Es decir, en el juicio "el triángulo es un polígono de tres lados", el llamado principio de no contradicción nos permite asegurar la validez de los predicados "polígono" y "polígono de tres lados" como referidos a un único objeto, en cuanto los mismos no se oponen contradictoriamente; y el principio de identidad relativa nos permite identificar el objeto (problema) triángulo con el predicado "polígono" y, también, con el diverso predicado "polígono de tres lados".

LA CONTINUIDAD DEL CONOCIMIENTO

En consecuencia, ni la identidad ni la contradicción aisladamente consideradas son principios aptos para explicar el progreso continuo de la ciencia, porque todo juicio a la vez que generaliza el conocimiento por identificación del objeto con el punto de mira de la predicación, especifica dicho conocimiento al diversificar o individualizar el mismo ob-

jeto mediante los varios predicados que sucesivamente le va adjudicando. Pero como el conocimiento es progresivo y es continuo, cada nuevo juicio implica la "limitación del proceso generalizador y de la función especificadora", representando así un paso más "en el camino infinito de la identidad y de la diversificación perfectas del conocimiento".[4] La de limitación es así la categoría que resulta de la unidad sintética de las categorías de la identidad relativa y de la diversificación o no contradicción. Conocer es, pues, la correlación inescindible "de la función generalizadora y el proceso diversificativo".[5] Esta correlación creadora, esta fuente inagotable de verdad, es la que Hermann Cohen ha llamado *juicio del origen,* considerando que el fundamento u origen dialéctico del conocimiento radica en esta síntesis suprema: identidad de la diversidad, diversidad de la identidad; síntesis que significa la continuidad, esto es, el conocimiento como proceso, como tránsito o movimiento del pensar, como dialéctica.

Incidentalmente podemos precisar que, como hemos dicho antes, los tres principios supremos de la lógica son los de identidad relativa o juicio positivo, diversidad o juicio negativo y continuidad o juicio del origen, así como que el conocido principio de tercero excluído de la lógica tradicional no funciona como explicativo de la ciencia, pues los juicios objetivos no pueden pensarse como absolutamente contradictorios entre sí sino simplemente como diversos.

En efecto, si los juicios objetivos no son más que los juicios científicos, y si la ciencia es un mero conjunto de juicios en conexión sistemática en sentido teorético, o sea, en relación de fundamento a consecuencia, de conocimiento condicionante a conocimiento condicionado, por lo que tiene que contemplársela como un todo orgánico; dentro del conocimiento no puede haber contradicciones, pues si no fuera así no sería un sistema, no sería ciencia. Los juicios que se piensan como contradictorios no son objetivos sino subjetivos, ya que en el pensamiento científico no pueden darse dos "verdades" opuestas, es decir, dos juicios contradictorios válidos, y si esto es así, en la ciencia no puede haber contradicción.

4.—Larroyo, Francisco, y Cevallos, Miguel Angel, *La Lógica de la Ciencia,* séptima edición, Editorial Porrúa, S. A., México, D. F., 1951, p. 125.

5.—*Opus. citado,* p. 125.

Ahora bien, cuando hablábamos de la misma relación de conocimiento, expresando que sólo en ella es válido el principio de no contradicción o diversificación, nos referíamos a la relación lógica que construye al objeto en la conceptuación, en la forma que antes se ha explicitado, y no a la relación ontológica que presupone a su objeto fuera del juicio, como hace Brentano al afirmar que "es imposible que una misma propiedad y en un mismo sentido se afirme y se niegue al mismo tiempo de una cosa",[6] pues en esta dirección el principio lógico formal de no contradicción también absolutiza al ser al postularlo fuera del conocimiento.

Y sobre la base de relativizar el principio de no contradicción, sí es posible una dialéctica científica, ya que si A es verdadera en un sentido y no A lo es también en otra dirección, entonces surge la síntesis en un concepto que las comprende a ambas y se postula como una nueva tesis para otro proceso sintetizador. Es, pues, la dialéctica que progresa por tesis, heterotesis (no antítesis) y síntesis, la que puede explicar la historia que es a un tiempo ser y devenir, permanencia y movimiento.

El ser es el pensar, en tanto significa un momento del pensar detenido como ser en el concepto.

CONSIDERACIONES FINALES

En resumen podemos decir que el principio de contradicción en la lógica crítica, que lo llama juicio negativo o principio de diversificación, acepta con la lógica clásica que de un mismo objeto no se puede afirmar y negar una misma calidad, pero sin entender al objeto como dado, como algo que se encuentre más allá del conocimiento. Y por otra parte, reconoce con el principio de sí contradicción de la lógica hegeliana que, dentro del movimiento dialéctico, la negación no destruye a la afirmación como en la lógica tradicional, pero sin entender a aquélla como antitética sino como heterotética, no como lo contrario sino como lo diverso; es decir, sin absolutizar a la razón, al pensamiento, identificándolo con la materia como hace Hegel.

6.—Brentano, Franz, *Aristóteles*, traducción de Moisés Sánchez Barrado, Editorial Labor, S. A. Barcelona-Buenos Aires, 1930, p. 46.

De las tres lógicas sólo la crítica funciona explicativamente dentro de la ciencia, pues hace depender la existencia misma del juicio como parte del conocimiento, es decir, como objetivo, de la legalidad de la propia ciencia, en tanto que la lógica tradicional elimina la posibilidad del movimiento, del tránsito de los conceptos, al afirmar como términos absolutos, como alternativa insuperable, la verdad o falsedad del juicio; y la lógica dialéctica destruye toda realidad, toda objetividad, al negar rotunda y contradictoriamente a la tesis mediante la antítesis, con lo que nos deja la pura sucesión de momentos lógicos sin *ser* alguno.

Así esta lógica sostiene en Hegel, con referencia a la función judicativa, que "lo que debe ser conocido" es igual a X, y que lo es "solamente en tanto relación con las funciones mismas del conocimiento",[7] en lo que podemos estar de acuerdo, pero ya no cuando se cree "que lo irracional se resuelve completamente en lo racional", porque entonces se absolutiza la función judicativa, pues si lo irracional que es la materia del conocimiento, su cuestión o problema, es determinado totalmente por la ciencia, entonces esta ciencia tiende a la paralización, al estancamiento de su progreso. Y esto es algo que se encuentra desmentido por toda la historia universal, en la cual las ciencias se han desenvuelto en una permanente e inacabable superación, por lo que la posición hegeliana en verdad que profetiza al postular que todo será conocido, y profetizar no creemos que sea función del conocimiento.

Una prueba concluyente del absolutismo de esta postura, la tenemos en la afirmación hegeliana de que el método lógico es "la fuerza infinita a la que ningún objeto puede presentar resistencia y por la que no puede dejar de ser penetrado" (Lógica, II, t. V de las Obras Completas, p. 330), por lo que el mismo no podría llevarnos jamás a un progreso constante y eterno del conocimiento, sino que forzosamente tiene que concluir en un proceso cerrado sobre sí mismo, es decir, absoluto.

Consecuencia necesaria de la tesis de este pensador, es su propia afirmación de que la ciencia es "como un círculo cerrado por sí mismo", es decir, como algo que progresa, sí, pero que lo hace como el cazador perdido en los inextricables senderos de la selva, regresando siempre

7.—NATORP, Paul, *Kant y la Escuela de Marburgo.* Conferencia, traducción de Miguel Bueno Jr.; edición mimeográfica. Editorial Ethos, México, 1946.

al punto de partida, en una infructuosa tentativa por encontrar la ruta salvadora.

La gnoseología crítica postula, al igual que Hegel, que lo que debe ser conocido es igual a X, y que lo es sólo en tanto relación con las funciones mismas del conocimiento; lo cual se encuentra plenamente corroborado por las propias ciencias que resuelven sus problemas o cuestiones legitimándolas primero en una conexión sistemática en sentido teorético con los demás juicios que las integran, y no planteándoselos arbitrariamente.

Además, sostiene con Kant que el conocimiento es como una recta trazada al infinito, o sea, una progresión sin término hacia adelante. Y esto no es absolutizar sino todo lo contrario, pues se postula un avance indefinido y constante del conocimiento. Y tampoco es dogmatizar, porque lo afirmado es algo que nos muestra la experiencia de la historia universal, que es la historia de las ciencias, la cual nos dice que ninguna de ellas ha llegado a un límite infranqueable por haber encontrado su verdad de manera definitiva y última, enseñándonos que cada problema resuelto plantea otros nuevos y más complejos y que las verdades que la integran, o sean los juicios válidos por la conexión teorética que guardan con las hipótesis de que parten, están en todo momento expuestos a ser desplazados desde el punto de vista de una nueva hipótesis. Y tal cosa ocurre más claramente en las ciencias tenidas como mejor maduradas, como son las matemáticas y la lógica.

En efecto, algunos pensadores sostienen, verbigracia, que los teoremas de la geometría son muy buenos ejemplos de la existencia de verdades absolutas, arguyendo que si el juicio "los tres ángulos de un triángulo suman siempre ciento ochenta grados", es verdadero independientemente de que lo piense o no una mente humana, se trata de manera evidente de una verdad absoluta. Ahora bien, lo que en realidad acontece es que si la afirmación de referencia es verdadera, considerada en conexión sistemática con los demás juicios que integran la geometría euclidiana, la misma ni siquiera tiene sentido si tratamos de conectarla con los juicios que integran cualquiera de las diversas geometrías no euclidianas, como la geometría afin, la geometría proyectiva o el *analysis situs*, que al igual de la geometría tridimensional contemplan totalizadoramente el fenómeno espacial, de donde resulta que la verdad de ese juicio, como la de todos los juicios en general, está condicionada y restringida

a la hipótesis de que parta el sistema en que pueda mostrarse su validez. En consecuencia, ni el teorema mencionado ni otro cualquiera son verdades absolutas, es decir, válidas aquí, acá y acullá, ayer, hoy y mañana, sino simples verdades relativas.

Y la afirmación de que no hay verdades absolutas no es de carácter escéptico, pues la relatividad de la verdad o validez de los juicios es una relatividad condicionada a hipótesis científicas, históricamente determinadas, y no a opiniones individuales.

Por tanto, ni la lógica clásica ni la lógica dialéctica en cuanto lógicas absolutistas, funcionan explicativamente en las disciplinas científicas y en la historia universal entendida como historia de esas mismas ciencias y de todo producto cultural, las que sólo pueden ser comprendidas en función de la lógica crítica.

FAUSTO E. VALLADO BERRÓN.

DILTHEY Y RICKERT: DOS INTENTOS DE FUNDAMENTACION DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

Mucho recuerda la escuela filosófica de Baden, en su lucha contra el naturalismo y en su afán por independizar las ciencias de la cultura de las ciencias naturales, al autor de la *Introducción a las ciencias del espíritu.* Tanto Dilthey como Windelband —el más representativo maestro de la escuela de Baden— entroncan directamente en Kant y pretenden, en última instancia, coronar su gigantesca obra. Ambos pensadores —a despecho de sus innúmeras divergencias— sitúanse en la misma corriente filosófica que, reaccionando contra el positivismo, pretende revivir la auténtica tradición filosófica alemana.

En H. Rickert toman las ideas de Windelband sobre la fundamentación autónoma de la ciencia cultural definitivo desarrollo sistemático; clara se hace en él la diferencia que lo separa de Dilthey. En la raíz de toda la doctrina filosófica de ambos pensadores encuéntrase preocupación similar: la necesidad imperiosa de fundamentar de modo autónomo las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales. Y esta idéntica preocupación dará origen a dos perspectivas, dos puntos distintos de enfoque, cercanos en el punto de partida, inmensamente lejanos en sus conclusiones finales.

1. *Dilthey y la distinción "material"*

Creemos que toda la obra de Dilthey parte de la prístina intuición de la distinción irreductible que separa el mundo dal dato sensible del

mundo de la pura experiencia interna. Ambos reinos exigen métodos distintos de estudio y fundamentaciones diversas. Sobre esta distinción, de datos inmediatos de conciencia, se plantea en él la autonomía de las ciencias del espíritu. "Para la constitución autónoma de las ciencias del espíritu basta, por de pronto, que desde este punto de vista crítico, se separe de esos fenómenos que se constituyen con el material de lo dado en los sentidos y sólo con ese material, mediante enlaces mentales, otro círculo de hechos que se nos dan primariamente en la experiencia interna, por lo tanto sin la cooperación de los sentidos... Así surge un campo particular de experiencias que tiene su origen propio y su material en la vivencia interna y que, por tanto, es objeto de una ciencia empírica especial".[1] La constatación meramente empírica de la irreductibilidad de ambos mundos será la preocupación de Dilthey a través de toda su obra. De nuevo la vemos aparecer en su exigencia de una "Psicología descriptiva y analítica" o "Psicología estructural"; ciencia ésta que habría de surgir de la radical distinción previa entre el objeto de la ciencia natural y su propio objeto. El mismo punto de vista informa sus posteriores desarrollos del método hermenéutico y su fecunda idea de la "comprensión" como método filosófico propio de la vida anímica.

Los hechos del espíritu se nos dan con una serie de caracteres que los hacen irreductibles a lo físico. Se revelan, ante todo, en una conexión interna que no se da en los hechos físicos. Para relacionar éstos necesitamos partir de hipótesis previas que los expliquen. Los hechos del espíritu, en cambio, se presentan dentro de un sistema de conexiones del que son inseparables. En la vivencia interna preséntase la unidad de modo directo; la actividad vital es en sí misma conexión y es precisamente en ella donde se enlazan las percepciones sensibles. Por último, la realidad plena se revela tan sólo en los hechos del espíritu. Mientras lo sensible sólo nos presenta apariencias, la experiencia interna nos revela la realidad inmediata.

Es partiendo de la consideración de la distinción tajante entre mundo del espíritu y mundo del fenómeno físico, como Dilthey establece la distinción no menos tajante entre ciencias del espíritu y ciencias naturales. Se trata, pues, de un punto de vista fundamentalmente empírico; la distinción entre ambos grupos de ciencias es una distinción "mate-

1 "Introducción a las ciencias del espíritu"; F. C. E. México, p. 17.

rial", una distinción que depende de la diversidad de los objetos que estudian. Es en las condiciones mismas de nuestra conciencia en donde encontramos la distinción entre ambas clases de ciencias. "Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que este le presta en las condiciones de nuestra conciencia dentro de la cual se presenta".[2] Claramente tiene conciencia Dilthey de que la posición autónoma de las ciencias del espíritu se basa en primer término, en la irreductible distinción entre sus objetos y los objetos propios de la ciencia natural. La fundación honda de la posición autónoma de las ciencia del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el analisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza".[3] La radical separación de ambos grupos de ciencias se establece, ante todo, en gracia a la diversidad de sus respectivos contenidos, a la diversidad en sus objetos. Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque estas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la "explicamos", la vida anímica la "comprendemos".[2] La idea es clara: la conciencia nos revela dos tipos irreductibles de objetos; a cada uno de ellos corresponderá un tipo distinto de ciencia. Y es precisamente la diversidad en sus objetos la que será responsable de la diversidad de los métodos científicos empleados. El mundo de los fenómenos necesitará, para su comprensión científica, de un tipo de ciencia explicativa. Pero los hechos del espíritu no podrán recibir idén-

2 *Ob. cit.*, p. 5.

3 *Ob. cit.*, p. 18.

4 "Ideas acerca de una Psicología descriptiva y analítica" en "Psicología y Teoría del conocimiento". F. C. E. México, p. 227.

tico tratamiento; deberemos captarlos en su conexión y realidad propias, sin desvirtuarlos. Necesitará el mundo el espíritu de una ciencia fundamental adecuada a su objeto; ciencia que no se base en la explicación, que no destruya la unidad y realidad propias de su objeto, sino que capte lo espiritual en su conexión característica, por medio de la "comprensión".

En Dilthey podría el problema formularse en la siguiente forma: se dan inmediatamente a mi conciencia dos clases radicalmente distintas de hechos. Las ciencias naturales son prefectamente aplicables a una de esas clases de hechos, pero no lo son a los hechos del espíritu. Los hechos del espíritu se me presentan como contenido y materia de una serie de ciencias distintas de las naturales. Nuestra tarea consistirá en encontrar la estructura adecuada de tales ciencias, estructura que responda a un contenido particular dado.

2. *Rickert y la distinción "formal":*

El punto de vista de Rickert aparece como el exacto reverso del de Dilthey. Cierto que admite la irreductibilidad de ciertos hechos espirituales de conciencia a los hechos naturales. Pero estos hechos, en los que tienen de más propio, en su continuidad, conexión, unidad, no podrían, según Rickert, ser objeto de ciencia. Pertenecen estos caracteres al "continuo heterogéneo" que imprime a la realidad su carácter de irracionalidad. Por eso no puede el concepto aprehender la realidad tal cual es. El concepto "transforma" a la vez que "simplifica" la realidad; es incapaz de aprehenerla tal cual. Y toda ciencia es conceptual; los caracteres más hondos de lo espiritual, señalados por Dilthey, quedan así excluídos de todo tratamiento científico.

Por otro lado, frente a la opinión de Dilthey, todo carácter de conciencia, toda realidad, puede tratarse por el método natural. Claro está que no llegará éste a lo más hondo de la realidad; y en esto Rickert coindidiría con Dilthey. El método natural no captaría la realidad espiritual duplicándola sino transformándola; pero su acción sería científicamente válida. "No hay *nada* —nos dice Rickert— al menos en la realidad inmediata accesible, que pueda substraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural. En este sentido, está *justificado* el dicho de que no puede haber más que *una*

ciencia empírica, puesto que no hay más que *una* realidad empírica. La realidad, en su totalidad, esto es, como conjunto de toda existencia corporal y espiritual, puede y debe considerarse de hecho como un todo unitario o como gustamos de decir hoy "monísticamente".[5] La oposición con Dilthey es manifiesta. Lógicamente concluye Rickert: "Por lo tanto, poner como fundamento de la clasificación de las ciencias particulares una *oposición material* de los objetos, es cosa que no puede hacerse".[6]

Si no parte Rickert de una distinción entre objetos distintos que justificaran distintos tipos de ciencia ¿en qué fundamentará su distinción —no menos tajante que la diltheyana— entre los dos grupos de ciencias? Comparado con Dilthey, sigue Rickert un método kantiano mucho más consecuente; al lado de él aparece Dilthey como un empirista radical. Rickert, en vez de partir de la multiplicidad de los datos inmediatos de conciencia, parte de la observación de las ciencias existentes. Constata que, frente a las ciencias naturales, "hay ciencias que *no* se proponen establecer leyes naturales; es más, que no se preocupan en absoluto, de formar conceptos *universales;* estas ciencias son las ciencias *históricas,* en el sentido más amplio de la palabra".[7] Dado este tipo de ciencias se plantea Rickert la misma pregunta que se planteara Kant con referencia a las ciencias naturales: ¿en qué se funda la validez de los juicios de las ciencias históricas? Lo que inmediatamente conduce a otra pregunta ¿cómo es posible una ciencia individualizadora? El método de Rickert —que sigue en esto a su maestro Windelband— es paralelo al seguido por Kant con relación a las ciencias naturales. Sería pues la escuela de Baden y no Dilthey la que realizaría la auténtica "Crítica de la Razón Histórica".

La distinción entre ambas ciencias no será, pues una distinción que se base en la diversidad de sus objetos sino en la forma de tratar esos objetos. "Se trata de una parte de la lógica; más exactamente de la teoría de la ciencia o de la teoría del método. Por lo tanto *no* tiene nada que ver con el *contenido* peculiar de las diferentes disciplinas que integran las ciencias naturales y las ciencias culturales".[8] "Una investigación

5 "Ciencia cultural y ciencia natural". Calpe, Madrid, 1922, p. 18. (Subraya Rickert.)

6 *Ob. cit.*, p. 18.

7 *Ob. cit.*, p. 57.

8 *Ob. cit.*, p. 5.

estrictamente sistemática, que arranque de los problemas lógicos, tendría que empezar por una reflexión sobre las diferencias *formales* entre los métodos".[9] No se trata aquí de dos mundos distintos irreductibles, tal como lo son el mundo del espíritu y el de lo natural en Dilthey, sino de dos métodos formales distintos de tratar una misma realidad. "La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual."[10]

No responde la crítica de Rickert al fundamental problema planteado por Dilthey. Se preguntaba este por una ciencia que fuera capaz de abarcar los hechos del espíritu sin desvirtuarlos; es decir, que aprehendiera lo espiritual en su conexión viva, en su unidad propia, en constante relación a la autoconciencia; inquiría por una ciencia capaz de captar la realidad directamente, sin aplicarle métodos que, por ajenos a la realidad del espíritu, la transformaran. "Pues queremos percatarnos de la realidad, y el curso de la investigación epistemológica nos mostrará que esa realidad, tal como es, en su facticidad peculiar no refractada por ningún medio, sólo se nos ofrece en este mundo del espíritu".[11] Para Rickert —como para todo kantiano consecuente— dicha ciencia no es posible. "Las ciencias necesitan, si no ha de ser *caprichoso* su proceder transformativo, de un a priori o prejuicio de que puedan hacer uso para la limitación recíproca de las realidades, para la transformación de la continuidad heterogénea en discreción".[12] Toda ciencia es conceptual; toda realidad, para poder ser explicada científicamente, necesitará ser transformada ¿no será iluso entonces buscar una ciencia que tuviera por objeto una realidad "no refractada por ningún medio"? No se trata, por lo tanto, de dar respuesta a la vital y urgente pregunta diltheyana; desde un principio nos resignamos con la imposibilidad de darle solución. Se trata solo de establecer la validez científica de un grupo de ciencias que desvirtuarán ("transformarán" dice Rickert) la realidad tanto como lo hacen las ciencias naturales, aunque lo hagan desde distinto punto de vista formal. La ciencia que busca Dilthey no puede encontrar acomodo en las ciencias culturales tal como las considera Rickert. La

9 *Ob. cit.*, p. 22.

10 *Ob. cit.*, p. 59.

11 Dilthey, "Introducción a las ciencias del espritu", p. 107.

12 Rickert, *ob. cit.*, p. 38.

ciencia cultural de Rickert se presenta como un paralelo exacto de la ciencia natural: ambas actúan sobre un material objetivo, previamente determinado por un a priori conceptual; ambas corresponden al tipo de ciencia que Dilthey denomina "explicativa", ciencia que comienza con hipótesis en lugar de desembocar en ellas, ciencia que trata de "explicar mediante procesos puramente intelectuales" en lugar de pugnar por "comprender mediante todas las fuerzas del ánimo".[13] Todas las críticas que nuestro pensador dirige a la Psicología explicativa y a toda ciencia de tipo natural que pretenda abarcar en su explicación a los hechos del espíritu, podrían igualmente dirigirse a la ciencia cultural preconizada por la escuela bandense. Quiere ésta ser parte exclusiva de la metodología científica —de la Lógica en último término— y conscientemente se desentiende de lo que más característico hay en los hechos del espíritu. La pregunta diltheyana sigue sin respuesta.

3. *Posibilidad de una ciencia descriptiva*

Pero si la ciencia que anhela Dilthey nada tiene que ver con un tipo de ciencia "transformadora" de la realidad, cabrá preguntarnos: ¿será posible otro tipo de ciencia? y, en caso de ser posible, ¿cuáles serán sus caracteres fundamentales?

Desde luego, la ciencia que busca Dilthey para fundamentar en ella toda las particulares ciencias del espíritu, no es una ciencia de tipo explicativo; se trata, en realidad, de una ciencia descriptiva. Toda las ciencias del espíritu se basan en una psicología descriptiva y, en último término, en la autognosis. Todos los hechos hisórico-sociales se estructuran en las ciencias particulares sobre la base de una "ciencia fundamental": "las tareas de semejante ciencia fundamental sólo las puede resolver la psicología, en tanto se mantenga en los límites de una ciencia descriptiva que constate hechos y uniformidades de hechos".[14] Desbordando la descripción de los contenidos puramente psíquicos y psicofísicos individuales, aparecen contenidos histórico-sociales que designa Dilthey como "conceptos de segundo orden". Pero no se cansa el pensador ale-

---

13 "Ideas acerca de una Psicología..." en "Psicología y Teoría del conocimiento", pp. 255 y ss.

14 "Introducción a las ciencias del espíritu"; p. 45.

mán de repetirnos que todos los conceptos de las ciencias del espíritu, aún estos conceptos de segundo orden, se basan, en último término, en la descripción de los hechos de conciencia. Cierto también que, principalmente en sus últimos escritos, resalta Dilthey el papel de la "interpretación" como método de las ciencias del espíritu; pero parte ésta de la comprensión, se fundamenta en la autognosis, y no tiene sentido si no refiere a un previo análisis y descripción de la ciencia.

Para Rickert, en cambio, no es posible una ciencia descriptiva. Se admite sí la posibilidad de tal pretensión, pero se niega la legitimidad de su realización. Describir el mundo es reproducirlo, duplicarlo, y la ciencia no reproduce la realidad sino la transforma. Admite también nuestro autor la necesidad de separar y distinguir cuidadosamente una "Psicología de lo singular e individual" (que correspondería a la Psicología descriptiva y analítica de Dilthey) de la "Psicología científica, que procede por generalizaciones" (que correspondería a la Psicología explicativa de Dilthey); y propone llamar a la primera "Psicología histórica". Pero ésta ni es ciencia ni puede aspirar a serlo. "La explicación de la vida anímica en general es ciencia; en cambio la "psicología histórica... no es aún ciencia por sí misma."[15]

Los puntos de enfoque diversos han conducido así a los dos pensadores a fundamentales divergencias. Y, en el fondo de ellas ¿no encontraríamos dos conceptos distintos que se abarcan con una misma palabra: "ciencia"? Para Rickert ciencia no puede ser más que un conocimiento que mediante ciertos conceptos a priori, "determine" la realidad; ciencia será la historia si paralelamente al proceso de las ciencias naturales, logra seleccionar, gracias a conceptos a priori, lo esencial de lo inesencial, si logra determinar conceptualmente su mundo propio: el mundo de la cultura; tay y como las ciencias naturales determinan el suyo. Para Dilthey, en cambio, tendría el término "ciencia" significado mucho más amplio: la ciencia puede —y quizás debe— ser conocimiento directo de la realidad. Con ello Dilthey, quizás inconscientemente, se aparta del concepto de ciencia tradicional desde Kant.

La filosofía de Dilthey se nos ha revelado ahora en su aspecto proyectivo hacia el futuro. Ya no es el continuador directo de la obra kantiana, sino el precursor de una nueva era filosófica. Toda su exposición, más que mirar a completar la obra del pasado, se dirige a un

---

15 Rickert. *ob. cit.*, p. 68.

porvenir difuso que seguramente nunca se hizo consciente al propio Dilthey. Tras sus palabras adivinamos los planteamientos filosóficos de un Bergson, de un Husserl, quizás también de un Heidegger. Esa ciencia que busca Dilthey ¿no correspondería más bien a un nuevo tipo de conocimiento metafísico? Su concepto de un conocer que no deformara lo real, que captara la vida en su conexión y unidad propias, ¿no nos recuerda vivamente el concepto que tiene Bergson de la metafísica o filosofía propiamente dicha, frente a la ciencia en cuanto tal? Y ese conocimiento analítico y descriptivo de la conciencia, que pretende aprehenderla en su totalidad y mismidad ¿no presentaría acaso la base indispensable para una nueva metafísica inmanente?

LUIS VILLORO

HEIDEGGER, KANT Y SANTO TOMAS EN TORNO A LA TEORIA DE LA VERDAD

El concepto clave de toda la obra de Kant, es el concepto de lo transcendental. Kant lo define en estos términos: "El vocablo transcendental no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que, precediéndola (a priori), no está destinado, sin embargo, más que a hacer posible un conocimiento experimental." [1]

De acuerdo con esta notación terminológica, lo trascendental no es aquello que va más allá de toda experiencia posible, sino lo que precediendo a la experiencia, no en sentido de tiempo, sino de fundamentación metafísica, de prioridad metafísica, está sólo destinado a hacer posible un conocimiento experimental. En esta caracterización se implica también lo que Kant ha llamado la revolución copernicana, es decir la idea de que no todo conocimiento se rige por el objeto, sino que hay una especie peculiar de "conocimiento" que hace posible que en general se dé algo así como el "fenómeno" u "objeto", y en general el "conocimiento".

Explicando la revolución copernicana de Kant, dice Heidegger: "No 'todo conocimiento' es óntico, y dónde tal conocimiento se presenta, es posible sólo por un conocimiento ontológico. Con la revolución copernicana se altera tan poco el 'viejo' concepto de la verdad como 'adecuación' (adaequatio) de conocimiento y de ente, que justamente esa revolución lo presupone, e incluso lo refundamenta. El conocimiento óntico sólo puede adecuarse al ente ('objetos') si este ente *como ente* ya previamente está patente, esto es, si es conocido en su comprensión del ser. Patentización del ente (verdad óntica) gira en torno de la develación de la comprensión del ser del ente (verdad ontológica); pero nunca puede el conocimiento

1 E. Kant. *Prolegómenos a toda metafísica futura.* Prueba de un juicio de la crítica antes de su examen.

óntico *por sí mismo* enderezarse 'hacia' los objetos, porque el conocimiento óntico sin el ontológico no puede tener, de repente, un posible 'hacia dónde'." [2]

Heidegger llama óntico a lo que Kant llamaba experimental, y llama ontológico a lo que Kant designaba como trascendental. Para que haya conocimiento óntico, es preciso que el ente esté ya patente, es decir, que lo tengamos ante las manos, que nuestras ciencias y nuestra vida cotidiana lo puedan asir, manejar, interpretar. Si no estuviera ya patente el ente, el conocimiento experimental no tendría objeto, no tendría un "hacia dónde", es decir, no podría encaminarse hacia lugar alguno. El conocimiento ontológico revela al ente, lo manifiesta, lo exhibe, lo patentiza.

Una vez que el ente ya está exhibido, patente, que ya hay objetos de la experiencia, pueden venir las ciencias para proponerse como tarea conocer a ese ente, pero nunca antes, porque entonces las ciencias no tienen todavía "objeto", término intencional a que dirigirse, encaminarse o enderezarse.

El "conocimiento" ontológico es pues anterior a todo conocimiento científico, está más atrás que cualquiera teoría del conocimiento científico. "El propósito de la Crítica de la Razón Pura queda pues radicalmente ignorado cuando se interpreta a esta obra —dice Heidegger— como "Teoría de la Experiencia", o, sin más, como teoría de las ciencias positivas. La Crítica de la Razón Pura nada tiene que ver con la "teoría del conocimiento". Si, en general, se quiere presentar su interpretación como teoría del conocimiento, entonces habría que decir: la Crítica de la Razón Pura no es una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico. Pero incluso con esta interpretación, que cae ya muy lejos de la exégesis dominante de la estética y analítica trascendentales, no se toca lo esencial; porque es justamente la ontología, como metafísica general, esto es, como sección capital de la metafísica en su totalidad, lo que aquí por vez primera se fundamenta y se trae a sí mismo. Con el problema de la trascendencia no se pone, en lugar de la metafísica, la "teoría del conocimiento", sino que se pregunta por la posibilidad interna de la "ontología". [3]

Toda esta página de Heidegger es polémica. Lo que aquí rechaza es justamente la interpretación que dan de Kant los neo-kantianos de la es-

---

2 Martin Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 12, Bonn, 1929.

3 M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 16.

cuela de Marburgo. Cohen interpreta a la Crítica de la Razón Pura como "teoría de la experiencia", como teoría de las ciencias positivas. Pero la crítica, nos dice Heidegger, nada tiene que ver con una teoría del conocimiento. Ya hemos visto antes, en la cita de Kant, que lo que el filósofo alemán llama trascendental, no quiere decir en modo alguno conocimiento experimental, teoría de la experiencia, sino lo que precediendo a esa experiencia la hace justamente posible. La crítica habría que llamarla mejor teoría del conocimiento ontológico, pero ni esta corrección salvaría a la exégesis habitual de la Crítica de su equivocidad, porque esa teoría del conocimiento ontológico, esa ontología, es lo que se considera primariamente, y no secundariamente. Se pregunta por la posibilidad interna de la ontología, es decir, se hace ontología de la ontología y nada más.

La interpretación propuesta por Heidegger es imposible no sólo que la acepten los neo-kantianos, sino siquiera que la comprendan correctamente. Los que se han familiarizado con la interpretación neo-kantiana, tienden siempre a referir toda nueva idea sobre Kant a los viejos puntos de referencia, y desfiguran inaceptablemente los pensamientos de Heidegger. El no ver claro en esa distinción de óntica y ontología, es pecado que cometen no sólo los que ingresan a la filosofía de Heidegger, sino aun aquellos que están muy familiarizados con ella. Así, nada menos que Manuel García Morente, confunde lamentablemente aquella distinción, y justamente por lo que antes insinuábamos, es decir, porque se refieren las ideas de Heidegger a distinciones terminológicas oriundas de la tradición neokantina.

"Empleamos el término 'óntico' para designar aquellas propiedades características, estructuras y formas que son de los objetos en cuanto objetos. En cambio empleamos, el término de la objetividad ontológica, para designar aquellas formas, estructuras o modalidades, que convienen a los objetos, en cuanto que han sido incorporados a una teoría *científica* o *filosófica*. El objeto, en cuanto objeto, tiene una estructura propia. A esa la llamamos óntica. Pero luego, el objeto es elaborado de una cierta manera, por el esfuerzo del conocimiento, es elaborado por la filosofía, por la psicoolgía, por las ciencias particulares; y esa elaboración hace sufrir al objeto algunas modificaciones, y las modificaciones que el objeto sufre, por el hecho de ingresar en la relación específica del conocimiento, esas modificaciones son las que llamaremos ontológicas. Las categorías intelec-

tuales o categorías ontológicas, son aquellas que no responden a la estructura misma del objeto, sino que responden más bien a la transformación que ese objeto sufre tan pronto como entra en la labor específica del conocimiento científico."[4]

En estas caracterizaciones de Morente los equívocos abundan. Ontico no significa anterior al conocimiento científico, y ontológico no significa conocimiento científico. Las categorías ontológicas, no son ni categorías ni intelectuales. Lo que Heidegger llama ontología no significa en modo alguno "labor específica del conocimiento científico". Pero sobre todo, la estructura ontológica o trascendental no modifica los objetos, no los altera como sugiere Morente. Justamente todo el sentido de la obra de Heidegger radica en comprender que con la condicionalidad ontológica o trascendental no se ejecuta una operación modificativa del ente u objeto, sino una "operación" o acto meramente revelativo, patentizador, exhibitorio, simplemente aprehensivo.

Cuando dice Kant que por trascendental hay que entender lo que precediendo a la experiencia, al ente, hace posible a este ente, hay que guardarse muy bien de interpretar esta posibilitación como operación ortopédica, que arranque al ente de su condición originaria, para traerlo modificado e irreconocible al campo de la trascendencia, de la ontología. Para que haya conocimiento óntico es preciso que el ente se nos revele, se nos haga previamente patente. Esto se consigue haciéndolo ingresar en lo que Heidegger llama "campo de la trascendencia". La exploración de este campo es tarea de la ontología, que nada tiene que ver con la ciencia; cuando deçimos que el ente ingresa en el campo de la trascendencia, se quiere decir una cosa completamente diferente a la que sugiere Morente cuando afirma que primero se da el objeto y luego es elaborado por el conocimiento científico. Ingresar en el campo de la ontología, no significa, en modo alguno, que el ente quede sometido a las elaboraciones de las ciencias positivas. Explicar de tal guisa su ingreso es desbaratar, desmoronar desde la base, la idea que Heidegger se hace de esta "operación". Interpretar de este modo, consiste, al fondo, en no poder pensar fuera del horizonte de la escuela de Marburgo;

4 M. García Morente. *Lecciones Preliminares de Filosofía*, pp. 356-358. Editorial Losada. 3ers. Edición.

en querer ser heideggeriano, y no poder dejar de ser neokantiano, en aparear grifos y caballos.

Lo que Heidegger llama ente (Seiendes) corresponde a lo que Kant llama fenómeno u objeto (Gegenstand). A este ente lo patentiza la trascendencia, o como dice Heidegger, el mundo "del" hombre le ofrece ocasión de develarse; los entes sólo se revelan "dentro" de un mundo, no en otra parte, sino ahí, en ese "campo de la trascendencia", que es ese componente de Welt (mundo), que se encuentra en la conocidísima aserción de Heidegger del hombre como "In-der-Welt-sein". El hombre, como ser en el mundo, como estar en él, quiere decir, que ya desde siempre, nos topamos con cosas, con objetos, con fenómenos, con entes. La teoría de los entes, la óntica, corresponde a lo que Kant designaba como estudio de los fenómenos, y no de las cosas en sí mismas (noúmenos). Kant se propuso en su Crítica demostrar cómo es posible, qué sentido tiene, decir que el hombre se topa con fenómenos y no con noúmenes, es decir, estudió por qué medios el hombre patentiza o da posibilidad de patentización a los entes. Este estudio, y no el de las cosas, el de los entes, es el tema de la crítica, y por eso es no óntica sino ontología. El hombre no convierte a las cosas en sí mismas para volverlas fenómenos, operación misteriosa que engendra toda la corpulenta y confusa literatura acerca de la cosa en sí. Los entes no son algo del todo diferentes a la cosa en sí misma, son esa misma cosa, pero en un mundo, en el mundo del hombre; esto no quiere decir que al ingresar en el mundo los entes sufran una alteración tan grande que los arranque de su ser nouménico para transportarlos a su ser fenoménico. Los entes no son cosas en sí, *antes* de figurar en el campo de la trascendencia, y pasan a ser entes cuando ingresan al mundo; el antes y el después nada tienen que hacer aquí. El hombre, ya desde siempre, se encuentra en medio de los entes. No puede inquirirse cómo son esos entes antes de ser entes, y cómo el hombre es antes de estar en medio de los entes; estas cuestiones son vacías, y sólo se suscitan y preocupan mientras no se penetra suficientemente la filosofía de Heidegger, son pseudoproblemas que hay que atribuir, sin ir más lejos, a la dificultad en que muchos se hallan, no de pensar sin imágenes, sino de no poder pensar sino acogiéndose a las imágenes más torpes y embarazosas.

Bien. El hombre, por tanto, al abrir los ojos, se topa con el ente, está frente al ente, no se interpone entre ellos ningún medio deforma-

dor o perturbador. Esto es, creo, lo que la tradición ha dicho cuando habla de que la inteligencia en su primera mirada cae sobre el ser; es lo que la escolástica sugería cuando sentenciaba que, así como el ojo está hecho para ver los colores, así la inteligencia está hecha para ver el ente. En cuanto se despereza la inteligencia, en cuanto dirige su rayo de intencionalidad hacia lo otro, se topa con el ser. También se le llama a esto en la tradición "el realismo fundamental de la inteligencia humana". Es la metafísica natural de la razón humana de que hablaba Henri Bergson, el movimiento que sin violencia alguna, naturalmente, ejecuta toda mente sana, la del sentido común. El hombre, pues, se encuentra en medio del ente.

Frente a esta interpretación hay que colocar la que nos proponen de vez, los neokantianos de la escuela de Marburgo y José Ortega y Gasset. Decíamos que para Heidegger el dato inicial es que el hombre se encuentra en medio del ente, arrojado entre los entes; la inteligencia frente al ser para decirlo con términos de la tradición. Para los neokantianos y para Ortega y Gasset, por el contrario, el dato inicial sería el hombre arrojado en medio de problemas, lanzado entre los problemas, quehaceroso en medio de interrogantes; el conocimiento, el pensamiento y, frente a él, la incógnita a despejar, según Marburgo, la vida humana y sus problemas, según Ortega y Gasset. En lo que difieren Ortega y los de Marburgo es en la caracterización del término que hace frente al problema: para uno es la vida humana, para otros el pensamiento puro. Pero, el término que se coloca frente a este "sujeto" es, en ambos, problema, no ente, no ser, y es esto, a nuestro entender, lo decisivo para el caso. Una frase como la de Aristóteles "el hombre aspira naturalmente a conocer", frase inicial de su metafísica, se interpretaría de modo radicalmente diferente por Heidegger y por los neokantianos y Ortega y Gasset. Con el primero significaría: el hombre aspira a ver, a explorar los entes, a internarse en su inagotable copia, con los segundos vendría a decir lo mismo que: el hombre aspira a despejar, a descifrar incógnitas. Con esta interpretación queda radicalmente alterada la idea tradicional de la verdad, o más bien queda suprimida de raíz, porque no se puede ya entender cómo la verdad haya de ser adecuación del pensamiento y del ente, puesto que no hay ente, sino problema, que despeja el pensamiento y la vida. Heidegger pretende que la revolución copernicana de Kant no sólo no altera ese concepto tradicional de la

verdad, sino que le presta renovada y más convincente fundamentación. Con Kant queda asegurado el concepto trascendental de la verdad como adecuación. Y esto se entiende fácilmente si se repara en lo que antes hemos dicho. Lo trascendental revela al ente y, por tanto hace factible que nuestros enunciados sobre el ente, nuestros juicios, se puedan comparar con ese ente, para ver si le son o no adecuados. Por eso, según Heidegger, a la verdad judicativa ha de precederla una verdad manifestativa, una "veritas rei".

Dice Heidegger, en su *Sein und Zeit* que "la tarea de la filosofía consiste en conservar, en su pristinidad, la fuerza de las palabras más elementales en que se expresa nuestra existencia a sí misma", y no hay duda que una de las palabras más necesitadas de esta conservación, como tarea filosófica, es la palabra *adecuación* (adaequatio), que en la preciosa fórmula tradicional de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, ha sido el señuelo de mil interpretaciones triviales y debilitadoras de su fuerza primigenia.

El mismo Heidegger se ha percatado de la necesidad de rescatar a la mencionada fórmula de sus incompensibles negadores, y ha escogido para ello, el camino más directo y decisivo: una exégesis de la obra de Kant, quien pasa por ser el autor que con mayor copia de razones ha puesto fuera de la circulación filosófica la definición de la verdad como adecuación. Heidegger piensa que Kant no sólo no ha descartado aquella fórmula clásica, sino que la ha refundamentado, le ha prestado renovada validez. La revolución copernicana y la noción de lo trascendental que le está entrañablemente vinculada, tienden con deliberada unilateralidad a consolidar un concepto trascendental de la verdad como adecuación.

Parece, por tanto, que una exposición auténtica de la Crítica de la Razón Pura habría que empezar con esas palabras, iniciales también de otra gran Crítica: "Movetur quaestio de veritate, et primo quaeritur, quid sit veritas"; "Trátase aquí el problema de la verdad y, se pregunta, antes que otra cosa, ¿qué es la verdad?", así comenzaría una explicación de la obra de Kant después de haberse conocido y comprendido la exégesis heideggeriana.

Y ya que hemos citado a Santo Tomás, vamos a proponer de inmediato como tarea de este artículo, la siguiente cuestión: ¿Hay o no en Santo Tomás un concepto trascendental de la verdad en sentido kan-

tiano? ¿Hay o no en Kant un concepto trascendental de la verdad en sentido tomista?

Por una incitante coincidencia, que registra la historia de la filosofía, estos dos grandes clásicos han echado mano, en un momento decisivo de sus respectivas obras metafísicas, del concepto de lo *trascendental*. Y tratándose de quienes se trata hay como para sospechar que entre sus manos esa palabra no perdió su fuerza elemental, y que conservarle su sentido primigenio fué tarea consciente en los dos grandes pensadores.

Empero, la tradición académica nos prohibe casi mencionar los nombres de Kant y de Santo Tomás cuando se trata de resolver una cuestión filosófica de unívoca manera. Esta tradición está empeñada en sostener que cualquier problema filosófico se contesta siempre antitéticamente por Kant y por Santo Tomás. Pero, claro está, que una tradición siempre invita a que se la quebrante cuando exige más allá de límites justos, y los prejuicios académicos de kantianos y tomistas, por igual escolásticos, no han de ser, desde luego, nuestra invariable norma de conducta.

Todo tiene su historia, y las relaciones de kantismo y tomismo también tienen la suya. Preocupados los tomistas por salvaguardar, a toda costa, su "realismo" fundamental e intransigente, han imaginado sus diferencias con el kantismo, como equivalentes a diferencias con el "subjetivismo", especie de idealismo subjetivo, que Kant, cosa que no parecen saber los tomistas, refutó expresamente en su Crítica; pero la interpretación de la obra de Kant ha sufrido importantes alteraciones desde los días en que aquella sentencia se hizo lugar común en el neotomismo, y hoy por hoy, se impone como vigente la exégesis metafísica de Heidegger. Kant metafísico, nuestros días luchan por hacer digestible esta fórmula a espíritus neokantianos y neotomistas.

Y Kant metafísico quiere decir que bajo este nombre no puede ampararse ningún vulgar e impreciso "subjetivismo" tal y como entiende esta peyorativa noción la escuela neotomista de autores de manuales. La interpretación de Kant que propone Heidegger abre irremediablemente la puerta a una nueva confrontación de los puntos de vista de Kant y de Santo Tomás. Aceptado que la interpretación corriente de Kant como teórico del conocimiento en estado químicamente puro, la interpretación neokantiana, hace imposible quizás toda conciliación y confrontación. Pero, ¿y la de Heidegger, que es metafísica, la hace también imposi-

ble? Antes de analizar un poco de cerca esta cuestión no nos parece legítimo y probo aducir una negativa rotunda y definitiva.

Si somos lectores de Kant, somos también lectores de Santo Tomás —y no por ello ni kantianos ni tomistas, ni mucho menos neokantianos o neotomistas—, y con idéntico entusiasmo y cariño por el clásico sea éste medieval o moderno. Abrimos pues, al socaire de nuestra afición, una discusión sobre el concepto trascendental de la verdad en Kant y en Santo Tomás, intencionadamente decididos a resolver este problema de unívoca manera.

El primer artículo de la cuestión disputada sobre la verdad es, sin duda, uno de los textos capitales del tomismo, pero también y por ello, uno de los más controvertidos. Abundan las interpretaciones inconciliables. Desde el punto de vista que aquí hemos elegido como propósito nos es posible decir que todas esas controversias pueden resumirse en un girar en torno a esta cuestión: ¿Es primero la verdad y luego el conocimiento? o ¿Es primero el conocimiento y luego la verdad? Resolver en uno u otro sentido es fundamental, ya que en tal resolución va complicada la legitimidad de la confrontación planteada por nosotros entre Kant y Santo Tomás.

Que la verdad sea anterior, lógica, no cronológicamente, al conocimiento es opinión que sustenta nada menos que Joseph de Tonquédec, y que el conocimiento sea anterior a la verdad es opinión nada menos también que de Etienne Gilson.

Según Tonquédec la definición de la verdad no entraña alusión esencial al conocimiento, sino a la inversa, pero de acuerdo con Gilson la verdad no puede ni siquiera comprenderse sino se la proyecta en el trasfondo de alusiones esenciales del conocimiento, y así distribuirá el eminente historiador del pensamiento medieval su capítulo acerca de la gnoseología tomista, en dos partes netamente caracterizadas, la primera destinada a definir el conocimiento y, la segunda, fundamentada en la primera, a definir la verdad.

Las afirmaciones de Tonquédec son terminantes y lapidarias: "Hay que decir que, en ningún sentido, la verdad es *formalmente* conocimiento; los dos conceptos no son intercambiables, sino que el conocimiento supone y entraña la verdad como su condición esencial o su propiedad". [5]

---

5 J. de Tonquédec, *La Critique de la Connaissance*. Beauchesne. París, 1929, p. 510.

En su obra sobre el tomismo, Gilson dedica un capítulo (VII) —que ya dsde su título traiciona el sentido de su tesis: *conocimiento y verdad*—, a esclarecer que la verdad supone y entraña la noción de conocimiento, y que sin ella no tendría sentido. "La cabra —dice Gilson— no existe para el arbusto que come, sino que el arbusto existe para ella. Esta existencia de un ser para otro es justamente lo que se llama conocimiento. Hay conocimiento en el mundo: he aquí el hecho".[6] Y de aquí pasa a explicar lo que es conocimiento en general, no sólo el del animal, para deducir que la noción de verdad le es tributaria esencialmente.

Las opiniones pues que se refieren al concepto de la verdad andan oscilantes entre representantes muy calificados del tomismo. Pero como lo fundamental es averiguar qué pensó Santo Tomás y no sus comentadores, por más eximios que éstos sean, hay que elegir el camino directo y aducir el texto de Santo Tomás para decidir, secundariamente, si tiene razón Tonquédec o si la tiene Gilson. He aquí el texto clave: "La primera confrontación de ente e intelecto consiste en que, el ente, corresponda al intelecto; conrrespondencia que con acierto se la caracteriza como adecuación de cosa e intelecto, y en esta adecuación cúmplese, formalmente, la razón de verdad. Esto añade, pues, la verdad al ente, es a saber: conformidad o adecuación de cosa e intelecto; a esta conformidad *sigue* el conocimiento de la cosa. De tal manera que la entidad de la cosa precede a la verdad, pero el conocimiento es cierto *efecto* de la verdad".[7]

Una lectura de este texto, aunque sea superficial, saca de dudas. Para Santo Tomás es *anterior* la verdad al conocimiento. La interpretación de Tonquédec y no la de Gilson es la correcta.

En efecto, analicemos un poco más de cerca el ejemplo que trae a cuento Gilson. El arbusto existe *para* la cabra, y no la cabra *para* el arbusto. Pero si el arbusto existe *para* la cabra, la cabra, previamente, tiene que estar *ante* el arbusto, el *para* depende del *ante*, y sin él no podría realizarse. El problema de la verdad es tributario del sentido de la preposición *ante*, el problema del conocimiento es tributario del sentido de la preposición *para*. Y hay que notar delicadamente que estas preposiciones entrañan una dirección que en el *para* va del objeto al sujeto,

6 E Gilson. *Le Thomisme.* Vrin. París, 1944, p. 315.

7 Santo Tomás. *De Veritate,* q. I a. 1. Editio VII. Taurinensis. Marietti, 1942.

y en el *ante* del sujeto al objeto. La cabra tiene que ponerse *ante* el arbusto si es que el arbusto ha de ser *para* ella; el *para* depende del *ante*, se sigue de él, es cierto efecto de él, por eso dice Santo Tomás que el conocimiento sigue a la verdad, que el conocimiento es cierto efecto de la verdad. Cierto efecto, y no efecto en sentido formal, es decir, la verdad no es causa del conocimiento, sino condición de posibilidad del conocimiento. Si el conocimiento es aprehensión de la cosa, acción de apropiarse un objeto, esto no es posible si previamente ese objeto no está patente, si no está *ante* el intelecto que lo quiere *para* sí.

De esta conclusión podemos, de inmediato derivar consecuencias. La primera es que, cualquiera que sea la doctrina del conocimiento que haya sostenido Santo Tomás podemos desantendernos de ella; puesto que es su teoría de la verdad la que nos interesa primaria y exclusivamente; y en segundo lugar, que si a esa teoría de la verdad se le ha de encontrar un fundamento, éste no puede ser gnoseológico, sino antropológico o teológico, por lo que más adelante diremos. La teoría de la verdad hállase entre la metafísica y la gnoseología, o positivamente en la antropología, o con términos heideggerianos: entre la metafísica y la óntica, o sea, es cuestión de ontología, orientada ésta, a su vez, en la dirección de una antropología filosófica.

Una segunda consecuencia nos precisa que el tipo de relación entre verdad y conocimiento es relación del tipo de condicionante a condicionado, y no de causa a efecto, o sea, que la verdad funciona como condición de posibilidad del conocimiento; sin la verdad no hay conocimiento posible.

Pero la teoría de la verdad refiere también a la metafísica, porque siempre cabe preguntar qué añade la verdad al ente, es decir, si la verdad es ente ante el intelecto, en qué afecta al ente esta presencia. Por sus dos vertientes metafísica y ontológica la teoría de la verdad requiere una doble elaboración, la primera centrada en la metafísica y la segunda, en la ontología.

Santo Tomás elabora estos dos problemas que entraña la teoría de la verdad en su cuestión disputada de *Veritate*, el primero en la q. I a. 1 y el segundo, en la q. XXI a. 1. Basta lanzar una ojeada sobre el cuerpo de estos artículos para convencerse de que la teoría de la verdad está tratada desde dos puntos de vista diferentes, aunque estrictamente convergentes y complementarios.

La primera de estas elaboraciones va a concluir estatuyendo que la verdad es, en su sentido más radical, presencia del ente ante la conciencia, ante el alma como dice Santo Tomás, adecuación, confrontación de ente y hombre, y la segunda, va a analizar qué tipo de relación es éste contraído entre el ente y el hombre.

El ente está presente al hombre, pero el hombre a su vez es dependiente del ente, si no hubiera ente no hubiera hombre, el hombre es un ente entre los entes, no una nada entre los entes; y este hecho de dos dimensiones o momentos que se exigen mutuamente, es el hecho primario, el *Urphaenomen*, que entraña y explicita la teoría de la verdad según Santo Tomás. Por eso la formulación más apretada del problema de la verdad está dada por Karl Jaspers con estas palabras: "Es ist kein weltlose Ich, und keine ichlose Welt", "No hay ningún yo sin mundo, y ningún mundo sin yo", aunque con una importante salvedad. La dirección que va del ente al hombre, la relación de ente y hombre es real, y esto porque es una relación de dependencia, el hombre depende del ente, pero la dirección del hombre al ente no es real, pues el ente no depende del hombre, sino a la inversa. Por eso la fórmula de Jaspers no es totalmente perfecta, ya que oculta que los dos momentos direccionales que entraña no tienen el mismo valor y sentido, pues el primero es real, y el segundo sólo de razón o irreal. El ente es independiente del hombre, pero el hombre es dependiente del ente; o desde otro punto de vista: el "ich" que menciona la fórmula de Jaspers no hay que tomarlo en sendo de yo humano, sino de yo divino, pues sólo en este caso puede sostenerse con entera exactitud que no hay yo sin mundo ni mundo sin yo. Hablando del hombre hay que sostener que sí hay ente sin hombre, aunque no verdad.

Por eso dirá Santo Tomás que si quitáramos al hombre perecería la verdad humana, pero si quitáramos a Dios perecería toda verdad. Pero repárese cuidadosamente que no dice que por desaparecer el hombre y Dios se hundiría el ente, sino sólo su relación a Dios y al hombre, o, con otras palabras, que esa relación no es constitutiva del ente, que el ente no es un nudo de relaciones, así sean divinas, pues si se aceptara tal substancialización de las relaciones estaríamos por ello mismo en pleno idealismo. La relación de verdad, sea divina, sea humana, no es constitutiva del ente, esto y no otra cosa es el realismo de Santo

Tomás: hay ente aunque por hipótesis no haya hombre ni Dios; realismo de verdad, y no de apariencia. Santo Tomás parte de la intuición inconmovible de que, cuando decimos ente y ente verdadero no nos estamos repitiendo tautológicamente. Toda la teoría de la verdad radica en percibir el matiz que conferimos a la expresión ente, y a la expresión ente verdadero, de hecho no las empleamos como equivalentes, y esto consta como un dato irreductible de la vida humana. Si se pudiera decir que hay un hombre que no distingue matiz entre las expresiones ente y ente verdadero, ese hombre habría dejado de ser hombre y se habría convertido en Dios.

Por eso también una insuperable fórmula de Ortega y Gasset habría que corregirla con una matización para hacerla perfecta: "Vivir es encontrarnos en un mundo de cosas que nos sirven, nos interesan, que amamos u odiamos; es, en fin, tratar con un contorno, vivir con otras vidas, convivencia. Por eso podemos representar "nuestra vida" como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez. Ese mundo, compuesto de lo que nos afecta, es inseparable de cada uno de nosotros. Somos mundo y yo como los dioses gemelos y dobles, esas divinidades antiguas, tal los Dióscuros, que nacían y morían juntos". [8]

Sólo la última expresión estaría sujeta a revisión, las demás pueden pasar como descripción exacta de las relaciones entre el hombre y el ente. La corrección consistiría en hacer observar que no nace ni muere de vez el ente y el hombre, o más bien, nace y muere el hombre, pero el ente se queda inafectado, como si nada hubiera acontecido, intacto, indiferente, frente a esta historia de nacimiento y de muerte. Por eso Sartre, que ha notado muy bien esta terrible condición del hombre en el todo del ente, afirma que la constatación de esta suprema indiferencia del ente, produce náusea. O a la inversa el constatar que todos nuestros afanes y sentidos que conferimos a las cosas se quedan afuera del ente o cuando más lo barnizan, nos lanza de inmediato a la convicción de que el ente es lo supremamente indiferente. La verdad es una modalidad del ente, el ente bajo la forma de lo patente, pero esta patencia la ponemos nosotros y con nosotros desaparece, contra todo idealismo la relación no es subsistente.

---

8 Ortega y Gasset, *Conferencia Novena*, del curso de diez conferencias sustentadas en Madrid en 1930.

Y no se crea que nos inventamos estas opiniones, Santo Tomás las insinúa expresamente en su q. I a. III: "si ambos intelectos (divino y humano) se entendiera que han desaparecido, en modo alguno perviviría la verdad", pero no dice que desaparecida la verdad divina y humana desaparecería el ente, la verdad no constituye al ser, sólo lo presencializa, o de otro modo: la verdad es el ente bajo la modalidad de presencialización.

En las fórmulas de Ortega y de Jaspers se oculta todavía cierto idealismo; pues cuando hablan de mundo, confundiéndolo a veces con ente, tal Ortega que habla de cosas, entienden por mundo tramado de relaciones que ha puesto el hombre y se desatienden lindamente de que esas relaciones no son subsistentes, de que detrás de ese barniz está el ente compacto y duro que no sabe de idealismos, y por eso se atreven a decir que el hombre nace y muere junto con el mundo. Pero esto no es lo que importa, sino destacar, como lo hace Santo Tomás, que el ente persiste a pesar de que se hayan ahogado estas relaciones. Sólo a esta constatación puede llamársela concepción realista.

La verdad es el hecho primario del hombre abierto al ente, nacido para convenir con todo el ente, y con todo ente. A esta caracterización de la verdad puede llegarse analizando la existencia humana, descubriendo que es un ente abierto, un ente volcado hacia las cosas, o como dice Santo Tomás: un ente que es de cierto modo todas las cosas. Pero también puede llegarse a esa definición —y este es el camino que ha elegido Santo Tomás—, analizando lo que entendemos cuando decimos ente, y cuando decimos ente verdadero, cuando en la conversación cotidiana empleamos la expresión de cosa y de cosa verdadera, o más generalmente cuando decimos esto es verdadero y cuando simplemente decimos esto es; o con términos más modernos, Santo Tomás ha intentado explicitar el sentido del matiz que introducimos cuando hablamos de una cosa y cuando hablamos de que caemos en la cuenta de esa cosa.

Primero, pues, pone Santo Tomás ante los ojos el hecho de que cuando decimos ente y cuando decimos ente verdadero no queremos decir lo mismo, esto es, que hay ocasiones en que diríamos ente, y otras en que diríamos esto es un ente verdadero, y no simplemente esto es un ente. ¿En qué consiste ese matiz? Santo Tomás concluye que, cuando decimos ente verdadero y no simplemente ente, queremos decir que

ese ente a que estamos aludiendo se halla referido a un intelecto, a un hombre, que conviene o está adecuado a un intelecto. Esta es la primera etapa del análisis de Santo Tomás. Podríamos decir que es camino de explicitación del sentido que entraña la expresión "ente verdadero" en la vida cotidiana. La segunda etapa consiste en preguntarse qué supuesto hemos de introducir para que tal explicitación halle su cumplimiento, y aquí Santo Tomás habla justamente del hombre como ser abierto. En una palabra el análisis de la expresión ser verdadero nos obliga a introducir la noción del hombre como ser abierto a las cosas; pues si el hombre no fuera un ser abierto quedaría inexplicado, flotante, el hecho de que el hombre emplee las expresiones de ente y ente verdadero, como distintas; y que a esta última le confiera el sentido de ente como referido a un intelecto. Cuando empleamos la expresión ente verdadero, hay por debajo de ella, como confiriéndole sentido, el supuesto de que el hombre es un ser abierto a las cosas, a todas las cosas y a toda cosa. El alma, dice Santo Tomás, es de cierta manera todas las cosas. Ahondando en su análisis, llama Santo Tomás la atención al hecho de que cuando hablamos de ente verdadero no restringimos la aplicación de tal expresión a la substancia o al accidente, sino que sea substancia o sea accidente siempre podremos decir que es verdadero el ente que tenemos ante las manos; y como substancia y accidente componen todo el ente, el concepto de verdad no es regional, sino universal o mejor trascendental. Sería regional si en el uso de la expresión ente verdadero sólo nos limitáramos a emplearla cuando nos hallamos frente a la substancia y no frente al accidente, o a la inversa, pero indudablemente no es este el caso.

El análisis, pues, de la expresión ente verdadero, arroja como resultado que con tal expresión aludimos, mentamos, la referencia de todo ente al hombre; lo que nos obliga, a su vez, si no ha de quedar sin cumplimiento ese sentido concreto de la expresión ente verdadero, a introducir como explicativa una caracterización del hombre como ente abierto, y abierto no a este tipo de entes (substancias) y cerrado a otro tipo (accidentes); abierto a esta clase de entes (accidentes) y hermético frente a otro género de entes (substancias), no, el hombre es ser abierto ante las alusiones de todo ente y de todo el ente, sea éste substancia o accidente.

En este sentido habla Santo Tomás de la verdad como concepto trascendental.[9]

Esta explicitación del sentido que conferimos a la expresión "ente verdadero", nos pone ante las manos la definición clásica de la verdad como adecuación de cosa e intelecto, de ente y hombre, pues adecua-

---

9 Según la interpretación que da el maestro García Bacca de la noción de accidente en la filosofía griega, resulta que, el accidente, casi no es ente, pues sólo es ente cuando le acontece figurar o acusarse en el trasfondo de una substancia. De aquí se sigue que la verdad no es concepto trascendental, ontológico o fenomenológico, sino óntico, regional, pues conviene nada más al ente, a la substancia, pero no al "casi ente" al accidente, que le acontece ser ente y no nada, por haber encontrado una substancia en qué manifestarse, pero mientras no la encuentre escapa sin remedio a la patentización, es decir a la verdad. Concediendo que sea correcta esta interpretación no sabríamos decir cómo se salva el concepto trascendental de la verdad. En cambio frente a la nada, por paradójico que parezca, la verdad se afianza y se consolida; redobla, digamos, su cualidad de trascendental. En efecto, si hay medio o sentimiento que me patentice a la nada, como según Heidegger sucede con la angustia, entonces esa nada me está referida, y por lo tanto, cumple la definición de verdad. La nada, como el ente, es, en sí, irreferente, pero por mí referente, y mejor, referida a mí, por mí, para mí. Por tanto la definición de verdad como el ente bajo la modalidad de lo presencializado o presencializable, deberá aceptar como ampliación suya que no desbarataría su sentido radical el "todo", yuxtaposición de ente y nada, es decir, se podría definir a la verdad como modalización del "todo" bajo la forma de presencialización, de patentización.

Pero la verdad como el "todo" patente o patentizable sucumbe ante ese extraño engendro que es el accidente, pues éste, por definición, sería lo no patente, y lo no patentizable sino a veces; lo que es patente cuando se encuentra en la sustancia, y lo no patente cuando flota libremente entre el ser y la nada; y si se insiste en que tal ocasión de patentizarse está sujeta a imprevisibles fluctuaciones, significación que parece entrañar por definición la palabra accidente, entonces no hay recurso alguno que pudiera ganarlo para la causa de la verdad. Si en la definición que antes hemos propuesto de la verdad como el "todo" patente o patentizable, se añade que en ese "todo" puede a veces contarse y a veces no contarse como constitutivo al accidente, entonces la verdad como trascendental queda desbaratada, pues tal "todo" no sería auténticamente ya un "todo", sino que estaría su cumplimiento plenario de totalidad a merced del accidente; en caso de hacerse éste patente, o patentizable, se completaría el "todo", la verdad afirmaría su trascendentalidad, su validez como categoría no regional, pero en caso de no patentizarse, y de escapar además a toda posible patentización, entonces la verdad dejaría de ser un trascendental para pasar al rango de categoría regional.

Ya la tradición había percibido peculiarísimas dificultades en la noción de accidente. Lo que esta tradición se atrevió a pensar, tal vez disimulando con ello más auténticas dificultades, fué que, el accidente, oscilaba entre la nada y el ser, pero a pesar de ello no puso en duda, como hemos visto, que la verdad lo perdiera por ello; pues aunque no explícitamente, por lo menos virtualmente, germinaba en esa interpretación tradicional del accidente una extraña seguridad frente a la nada, un no temerla, fuera por razones filosóficas, o por artículos de fe; la nada es en la escolástica un ente de razón, y por ser ente, aunque de razón puede ser presencializado, es decir, cúmplese en ella la razón de verdad. Por eso decimos que se sentía una seguridad frente a la nada, pues como ente, era dominable o rescatable para la verdad; aun caído en la nada, el accidente no estaba perdido para la verdad,

ción quiere decir lo mismo que confrontación, estar frente a frente, estar abierto a o, dicho a la inversa, Santo Tomás concluye que el sentido por él aclarado de ente verdadero se concreta en la fórmula tradicional de adecuación de intelecto y cosa. Esta fórmula complica los dos momentos

---

pues patente la nada, en su seno, ahí, en la frontera con el ente, se encontraría agazapado al accidente, y por tanto, ante las intencionales e intencionadas manos de la verdad que lo asirían como el "casi ente". Pero esto francamente no satisfacía y la noción de accidente ha seguido quebrando desde aquellos días hasta hoy cabezas de metafísico.

Parece pues que esta tradición ha librado una impresionante gigantomaquia, lanzando a esos dos conceptos de ser y nada en persecusión del accidente, y con la consigna de reducirlo, sin ahorro de fuerzas, sea a la nada sea al ser. Pero hasta hoy el accidente ha escapado a sus cazadores y sigue turbando con su *impresencia,* la tersura de todo sistema metafísico.

Husserl recomendaría que se colocara al accidente en una categoría peculiar de actos intencionales, que sería la de la presencia como lo no presente o presencializable, pero el expediente, como se ve, es impotente para cumplir su cometido, pues por un lado, lo no patente, y lo no patentizable, destruye desde su base la noción de intencionalidad, la idea de verdad más hondamente dicho, y por otro, el accidente no siempre estaría en esa clase de actos, no por necesidad estaría ahí sino por "accidente". El accidente sería más negador de la verdad que la misma nada pues la nada puede hacerse patente y por tanto verdadera, pero el accidente sólo a veces y a veces no; lo precario del accidente no reside por tanto en su proclividad hacia la nada sino justamente en eso de hallarse unas veces sí y otras no, en el ente, y esto por definición imprevisiblemente.

Aludiendo a este punto la tradición había sentenciado que se cometen errores por accidente, pero nunca por "substancia"; y si el hombre los comete es justamente porque en su composición entra el accidente, la no verdad; mientras que Dios por no tener nada de accidental, está libre del error, es la verdad pura, "total".

Y esto trae consecuencias de mucho monto, porque si el hombre es, al fin y al cabo, ser para la verdad, entonces satisfará su necesidad lo mismo con la nada que con el ser, pues los dos cumplen fielmente con la definición de verdad, la entrañan, de los dos puede decirse que están patentes; pero el accidente se hurta sin remedio a las solicitaciones de la verdad, a momentos las atiende y en otros las desatiende, todo lo sujeta a la suprema sinrazón de lo no constante, todo lo absorbe y le pone su sello, lo hace todo "accidental", fortuito, azaroso, inseguro, incierto. Por su confrontación sólo ocasional con el accidente el hombre está sumergido en la duda, en el peligro, mucho más peligroso que la caída en el ser o en la nada, porque frente a éstos al fin y al cabo sabe uno a que atenerse, están enfrente, nos acosan, se nos presentan, pero el accidente no está enfrente, no siempre está patente sino por "accidente"; y esto es justamente su terrible condición a la vez que la trágica condición humana que ante él está definida, conocida; la presencia fortuita del accidente en la vida humana le confiere a esa vida su auténtica condición; la traída y llevada "preocupación", como existenciario constitutivo de la vida humana, tal vez no sea lo radicalmente primario, sino la "incertidumbre", el no saber a qué atenerse. Cuando Heidegger subordina el ser al tiempo no debía haberse callado la terrible verdad de que para los antiguos el tiempo era un accidente y que por eso era temible. Estamos hechos de la misma materia que está hecho el tiempo, es decir, estamos amasados en el accidente, y por ello, no por disolver el ente en la nada es temible el tiempo, pues por lo menos en la nada habitaría la certidumbre. Pero por ser accidente el hombre está perpetuamente torturado por dudas y azares, y el tiempo como accidente trae entre sus dobleces amar-

de "ente verdadero es lo mismo que ente referido al intelecto", e intelecto es lo mismo que "ser abierto a"; por eso le parece a Santo Tomás la más genuina, la más auténtica, la más primordial definición de la verdad.

Pero la teoría de la verdad en Santo Tomás no sólo legitima la fórmula tradicional sino que cala más hondo y en una doble serie de cuestiones pregunta y contesta qué añade la verdad al ser, y qué tipo de relación es ese contraído entre el hombre y el ente.

La cuestión que se propone Santo Tomás cuando pregunta qué añade la verdad al ser, tiene este significado: hemos visto que la diferencia entre las expresiones "ente" y "ente verdadero" reside en que cuando digo ente verdadero refiero el ente al hombre, o, como diría Kant, que toda representación va acompañada de un "yo pienso"; referencia que no está mentada expresamente cuando digo simplemente ente; pues bien, ¿tiene más ente, es más ente, el ente verdadero que el ente simplemente? o en otra fórmula ¿se altera el ente por su referencia a la conciencia? La respuesta de Santo Tomás es negativa y esto se explica fácilmente. Si la verdad fuera un accidente o una sustancia, esto es, si fuera un concepto regional, se podría decir que añade al ente sustancialidad, o accidentali-

---

gos "accidentes", imprevisibles males. Y el correr inexorable del tiempo no tanto es angustioso porque nada conserva, sino porque trae lo "accidental", permitiendo que la vida halle sólo su solaz en el pasado en que no hay ya accidente, y no en el futuro, que no es propiamente lo que adviene sino lo que sobreviene, con ese matiz fuerte de lo que se nos echa encima sin poder saber cómo ni cuándo. Nuestro López Velarde ha concretado muy bien este sentimiento:

> Como la sota moza, Patria mía,
> En piso de metal, *vives al día,*
> *De milagro, como la lotería.*

Ese "vivir al día", "vivir de milagro" "vivir como la lotería" son tres "existenciarios", de la condición humana como constitutivamente accidental. Hay que guardarse de concebir "ese no saber a qué atenerse" como estadío provisional del hombre, superable en un saber a qué atenerse. No, el hombre es entrañablemente "no saber a qué atenerse", "vivir al día". Los otros dos existenciarios, "el vivir de milagro" y el "vivir como la lotería" son ya etapas de salvación de aquella condición humana. Pues por el primero el accidente se convierte en milagro, abre la puerta a una teología, y por el segundo el accidente se convierte en lotería, se abre puerta a una teoría de la probabilidad.

La ciencia contemporánea ha pretendido justamente legalizar por esta vía la situación del accidente, es decir, se ha esforzado por descubrirle en su caprichosidad cierto tipo de frecuencia probable de aparición y desaparición. El camino de la metafísica ha sido pues tránsito de lo necesario a lo probable, y finalmente a lo accidental.

dad, es decir, cantidad, cualidad, lugar, tiempo, etc., pero no siéndolo no puede operar en el ente ninguna alteración, aunque fuera ésta la más inofensiva que pueda imaginarse, digamos, poner al ente un poco más cercano o lejano de la conciencia que "antes" de referirse a ella, ni siquiera este "antes" puede ponerle la verdad al ente. Todas estas predicaciones de "antes", "después", "así", "de este modo" que serían alteraciones de la cosa no están a merced de la verdad.

Se nos objetará que la verdad no es el único de los trascendentales, pues es sabido que a su lado, al parecer pacíficamente, los antiguos alinearon el uno, la cosa, el algo y el bien. Pero repárese en que estos trascendentales no podrían ser tales sin la verdad, porque para que ante un ente pueda hablarse de que es uno, cosa, algo y bueno, tiene que estar previamente patente ese ente, y tal patentización o presencialización sólo es peculio de la verdad, sólo por ella tiene sentido; pero la inversa es también válida: la verdad no puede añadir al ente ni bondad, ni unidad, ni esencia, ni alteralidad. Y así completamos la lista de lo que no puede por modo alguno añadir la verdad al ente. Pero por contragolpe tenemos lo que sí añade: la patentización del ente. Verdad es ente patente y "nada más".

De aquí que la verdad haya que caracterizarla como acto exhibitorio, revelativo del ente a la conciencia, y en modo alguno como acto modificativo, deformador o constitutivo de su correlato intencional. La teoría de la verdad es pues, formalmente, teoría de la patentización.[10]

---

10 En la escuela tomista se discute cuál es el primer dato que aprehende el intelecto, y se contesta unánimemente que es el ser. Pero si la verdad precede al ser ¿no es primero la aprehensión de la verdad y después la aprehensión del ente? Esta interpretación llevaría a un subjetivismo pues el primer dato sería algo interior al hombre, y el segundo la aprehensión del ser. Pero tal estimación es incorrecta, y esto lo ha visto muy bien el propio Sto. Tomás. "El ente —dice— no puede entenderse sin la verdad, ya que el ente no puede entenderse sin su correspondencia o adecuación al intelecto. Empero no es menester que quien aprehenda al ente aprehenda la verdad, como quien entiende al ente no entiende al intelecto agente, aunque sin intelecto agente el hombre no puede entender". (De Veritate q. I, a. 1.) La verdad pone, pero no se pone, es decir aprehendemos al ente primeramente, sin requerir por ello una previa toma de conciencia de la verdad como condición de posibilidad de esa primera aprehensión del ente. Sólo reflexionando sobre la aprehensión del ente concluímos que requiere su condición, que es justamente la verdad. Primero el conocimiento, el hecho, después la pregunta sobre cómo es posible. Así Kant y así también Sto. Tomás. La verdad no es conocimiento, como tampoco lo trascendental es conocimiento. Todo el sentido de la obra de Kant y de Sto. Tomás peligra en cuanto se imagina que la verdad o lo trascendental son especies superiores de conocimiento, o con palabras de Heidegger, que la ontolog'a es conocimiento que precede a la óntica como conocimiento superior. La interpretación tradicional de Kant abunda en confusiones justamente porque no se

La verdad en consecuencia es del hombre y no del ente, y esta observación nos lleva a plantear la segunda cuestión propuesta por Santo Tomás, esto es, a caracterizar el tipo de relación que se da entre el hombre y el ente.

Hemos visto que por ser referido a la conciencia, nada se altera en el ente, al ente no le pasa nada, todo acontece para el ente como si nada hubiera sucedido con llamárselo referido a una conciencia. La verdad existe para el hombre. Nada se cambia en el ser por decirlo adecuado al yo, no se le añade nada al ente, es el mismo ente pero en relación con el hombre. El hombre hace nacer con su presencia la verdad, es decir, cuando adviene plantea de inmediato el problema de su relación con el ente, entonces modaliza al ente como lo patente, pero no crea al ente, le confiere un sentido y nada más. Cosa en sí y fenómeno, decía ya Kant, no son dos objetos sino uno mismo pero en diferente relación, la primera con Dios, la segunda con el hombre. Ver la cosas, y percatarme de que las veo son dos momentos, pero el segundo no altera el primero sólo explicita que esas cosas están referidas a un yo, al hombre. No puede darse un ser fuera de la conciencia querrá decir por tanto que no hay cosa que no podamos explicitar como referida.

A este tipo de relación le llama Santo Tomás "de razón", y la contrapone a la relación "real".

Como ejemplo de relación real da Santo Tomás la de objeto y conocimiento. "El conocimiento —dice Santo Tomás— depende del objeto, pero no a la inversa" y de aquí se sigue que "la relación de conocimiento a objeto es real, pero la relación por la cual el objeto se refiere al conocimiento es sólo de razón".

La relación de verdad es relación de razón según Santo Tomás. Es decir, es semejante a la que obtenemos invirtiendo la relación de conocimiento y objeto, que es real cuando decimos que el conocimiento depende del objeto y es de razón cuando decimos que el objeto depende del conocimiento. "Se dice, anota Santo Tomás, que el objeto es referente no porque él mismo se haga referente, sino porque otro se lo refiere a sí mismo". Así acontece con la verdad: el ente, en sí, es irreferente, pero el hombre se lo refiere a sí mismo. La verdad corre a cuenta del hombre,

---

ha reparado en que lo trascendental no es un nuevo género de conocimiento, sino aquello que hace posible al conocimiento. Lo mismo hay que decir de la interpretación tradicional de Sto. Tomás, aunque con salvedades.

y no a cuenta del ente. El ente no se pone a referirse al hombre, sino que el hombre se refiere a él mismo al ente. "Se llama de razón aquella relación según la cual se refiere aquello que no es dependiente a quien hace la referencia; pero cuando sucede lo inverso, es decir, cuando en aquella relación hay dependencia, como en la del conocimiento y el objeto, la relación es real". [11]

Y ¿qué es esta relación de razón de que habla Santo Tomás sino es una "revolución copernicana"?, y ¿qué es la verdad, como relación de razón, si no es precisamente aquello que Kant llamaba trascendental, es decir aquello que precediendo a toda experiencia no está destinado sino a hacerla posible? ¿Qué no se ha reparado en que Santo Tomás obtiene su definición de la verdad, como relación de razón, como "subjetivismo", invirtiendo justa y precisamente, la relación real del conocimiento como dependiente del objeto, es decir, operando una "revolución copernicana"? Y ¿qué no se ha reparado en que Kant plantea justamente el problema de la metafísica, en el prólogo a la segunda edición, como inversión de la relación que hasta entonces parecía ser la única del conocimiento, es decir, que persigue esa "relación de razón", de que habla Santo Tomás? ¿Quién podrá señalar una diferencia entre "revolución copernicana" y "relación de razón", sino es un neokantiano y un neotomista? ¿Qué no estamos asistiendo en estas apretadas líneas del *de Veritate,* a la instauración del concepto trascendental de la verdad como inversión radical de los términos en que está concebida la relación de objeto y conocimiento?

En la realidad el hombre está abierto, está referido al ente, pero sólo por razón y no en realidad el ente está referido al hombre. El hombre está abierto a todo ente y a todo el ente, este es el hecho fundamental, pero la inversa, es un engendro de este hombre, no del ente. El ente no responde a esta apertura con una recíproca apertura. Y las palabras de Santo Tomás no dejan lugar a duda.

Así llegamos, por fin, a resolver nuestras dos cuestiones afirmativamente: en Santo Tomás hay un concepto trascendental de la verdad en sentido kantiano; en Kant hay un concepto trascendental de la verdad en sentido tomista.

EMILIO URANGA

---

11 Sto. Tomás. *De Veritate.* q. XXI, a. 1.

LA APROXIMACION PSICOCLINICA

No estará por demás dar comienzo a este artículo procurando introducir un poco de claridad en el concepto de *expresión* tan traído y llevado por psicólogos, filósofos y sociólogos, ya que posteriormente juzgamos necesario establecer la relación existente entre los mecanismos de *expresión* y los de *proyección*.

Una piedra, por ejemplo, no es de ningún modo expresiva; no me expresa nada; no me dice nada; no me comunica nada; sólo me produce una mera impresión, un mero impacto perceptivo, y fundado en él quedo en capacidad de captar abstractivamente (*vía intellectualis*) su ser objetivo, dándole, *eo ipso*, su rango o jerarquía entitativa. La piedra no me expresa *vida vivida,* ni menos aún *existencia.* La piedra no tiene biografía.

Lo que decimos de la piedra podríamos también decirlo de la planta. Mero organismo, con autonomía restringida a la esfera de la regulación físico-química, la planta, el vegetal, desde su grado ínfimo hasta su nivel más complicado, no me revela nada *íntimo,* nada que sea el fruto de una *reflexio,* de un volver sobre sí mismo; el vegetal carece totalmente de un trascender significable, de una comunicación existencial; se me ofrece únicamente en la relación objetiva de la *dirección hacia* y de la *desviación de,* como excelentemente apunta el ilustre filósofo alemán Max Scheler. [1] La llamada *fisiognómica* vegetal no puede ser considerada como reveladora de intimidad, como *significable* de interioridad vivida, sino cuando mucho como mostrable, como meramente mostrable de clausura espacial y física; la planta sólo muestra su grado de intensidad vital (marchita, lozana, exu-

1 Max Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos.* Revista de Occidente, Madrid, 1929.

berante); pero no comunica propiamente una *vida vivida.* El vegetal reacciona convenientemente a los estímulos ambientales (tropismos y tactismos); pero carece por completo de todo tipo de comunicación significable, ya en la esfera gnóstica, ya en la esfera pática. Igual que la piedra, la planta produce en nosotros impresión (im-presión), y fundándonos en ésta captamos su estructura óntica y le adjudicamos su rango entitativo. Tampoco la planta tiene biografía, existencia vivida; carece de las esferas íntimas de la conciencia, del deseo y de la aspiración. Ante la mostración, que no *expresión,* de la vitalidad del vegetal podremos formular inducciones objetivas; pero estamos radicalmente incapacitados para estructurar juicios analógicos, comunicación existencial, diálogo connatural, base y fundamento único de la verdadera comprensión. La vida de la planta se *explica;* pero no se comprende.

Tampoco podríamos hablar rigurosamente de *expresión* en la esfera zoológica, por lo menos en el preciso sentido de manifestación intencional de la existencia que se sabe vivida.

Si bien es cierto que el animal *siente,* no se siente a sí mismo: siente a secas. Xavier Zubiri, el docto pensador español contemporáneo, afirma con sobrada razón que en el animal el sentir no es un fenómeno intencional, implicatorio de un *tendit in objectum* y significable para alguien: es un mero sentir. En esta esfera del mero sentir no se captan propiamente cosas o realidades, sino simples *estímulos,* o para ser más exactos: en el mundo del animal, en su *perimundo,* las realidades se le presentan como estímulos que concretamente le estimulan a responder. Para el ilustre autor de la *antropología religante,* en el *sentir* del animal la relación *estímulo-respuesta* estructura una forma única de realidad. De aquí la fórmula de Zubiri: "El organismo animal es sensibilidad". [2]

Nosotros pensamos que la llamada expresividad del animal no rebasa los límites mostratorios de la vitalidad y de la sensibilidad en la relación estímulo-reacción; pero también consideramos que la *expresión* animal puede ser secundariamente formalizada y aún puede llegar a alcanzar estructuras secundarias *notificatorias* por la asociación de los estímulos a las situaciones concretas, o si se quiere a las *configuraciones* establecidas por la experiencia, ya en los niveles pulsionales, ya en la esfera pática,

---

2 Francisco Xavier Conde, *Introducción a la Antropología de Xavier Zubiri.* En *Homenaje a Xavier Zubiri.* Revista Alcalá. Madrid, 1953.

ya en la esfera cenestésica. No otra cosa vendrían siendo los reflejos condicionados tan admirablemente estudiados por el ilustre Pavlov.[3]

No obstante lo anterior, en el animal no se da propiamente la *expresión* como trascender significable, como intercomunicación existencial, como diálogo compenetratorio de la existencia vivida. El animal podrá sentir, más aún, darse cuenta de que ciertos estímulos se asocian a situaciones determinadas (atención, peligro, alimento); pero nunca podrá dar el *salto abismal* hacia el mundo de los inteligibles puros, hacia la región luminosa e iluminadora de las esencias universales; porque nunca podrá pasar como mero sintiente que es, de la externidad notificante del estímulo, a la interioridad significada del *por qué* y de la *ratio rei.*

Otra muy distinta es la situación en el *mundo del hombre.*

Para el hombre, para el *existente,* la *expresión* es la consecuencia necesaria de su *formalidad constitutiva.* En el mundo del hombre sí podemos hablar rigurosamente de *expresión.* El existente humano no es un *ser clauso* o clausurado, al modo de las *mónadas* leibnitzianas, sin puertas y sin ventanas, en el aislamiento ontológico de su *ipseidad.* El ser del hombre es un ser constitutivamente abierto a realidades exteriores. El hombre no solamente *existe* o es fuera de su causa (*extra-causa*), sino que *ec-siste,* es decir, es *fuera de sí mismo,* es con otros, es, como dice Zubiri, un "existir *con, con* cosas, *con* otros, *con* nosotros mismos".[4] El hombre no llega a las cosas partiendo de contenidos de conciencia, de datos de conciencia; la misma conciencia no sería posible sin cosas: el existir humano, el existir consciente de las cosas, se condiciona por el *ec-sistir,* por el ser o estar en un mundo que le resiste y le circunda. En el fondo mismo de nuestra conciencia individual, hasta cuanto intentamos pensarnos a nosotros mismos sin *los otros,* no podemos estar sin los otros, sino que estamos, somos, con los otros, ligados a los otros, radicalmente religados a las cosas.

Por este existir religado y trascendente la interioridad humana es intencional y significable, comunicable y dialogante. No existo, dice acertadamente Jaspers, si no me relaciono con otras existencias, si no me comunico con otros existentes. No hay subjetividad existencial sin comunicación existencial. Por este motivo es tan esencial para el hombre existir

---

3 J. Rof. Carballo, *Patología psicosomática.* 2ª ed., Madrid, 1950, cap. v.

4 Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios.* Revista de Occidente. Madrid, 1944.

entre y con las cosas, como existir entre y con los hombres. Es precisamente a través de esta formalidad constitutiva del co-estar y del co-existir que el hombre es capaz de inferir la esfera del *tú* y del *nosotros;* es por esta misma formalidad constitutiva que el hombre es un ser de sus intenciones, un ser *expresivo,* un ser cuyo dinamismo fenoménico psíquico no se agota en sí, sino que está disparado hacia algo.

El psicólogo norteamericano Gordon W. Allport, sin llegar a plantear la problemática existencial que hemos planteado ajustándonos a las profundas reflexiones de Zubiri y Jaspers, ha logrado, no obstante, abarcar en parte la esencial característica del *modelo humano.* En monografía que ya hemos citado en otro lugar de esta obra [5] dice textualmente: "Es fácil presentar a los animales como criaturas de *expectación de estímulos* y de *catexis de tendencias.* El hombre, en cambio, en todo aquello en que es distinto de las otras especies, *es la criatura de sus intenciones.* Tenemos derecho a dudar de que la ecuación básica para la moralidad y para el aprendizaje intencionales pueda deducirse del estudio de un organismo al que faltan *símbolos proposicionales.*"

Conclusivamente podemos afirmar que el ser humano, por estar ligado ontológicamente a otros, se realiza con los otros y se mantiene en diálogo existencial con los otros existentes; además, por estar abierto hacia otros es constitutivamente *expresivo* y su expresión se une a formas *significativas* y *simbólicas.*

Pasemos a definir en este parágrafo el *fenómeno proyectivo.* Desde luego nos parece muy conveniente advertir que el fenómeno proyectivo, tal como se presenta en el ángulo psicológico, es radicalmente distinto de lo que en filosofía contemporánea se conoce como *proyecto existencial.* El proyecto existencial dice referencia a la posibilidad de realización del existente; la proyección, desde el ángulo psicológico, es una reacción psicodinámica que engloba los aspectos selectivos y motivacionales de la percepción.

Sabido es que el concepto de proyección se ha difundido ampliamente en la literatura psicológica de nuestros días. No obstante, su uso lleva aparejada frecuentemente cierta ambigüedad. Podríamos afirmar en términos generales que la literatura proyectiva, es decir el conjunto bibliográfico

5 Gordon W. Allport, *Scientific Models and Human Morals. The Nature of Personality. Selected Papers.* A. Wesley Press. Cambridge, Mass., 1950, p. 191.

relacionado con el fenómeno proyectivo, puede ser escindido en dos grupos: Un primer grupo de obras que dan al fenómeno proyectivo un riguroso sentido psicoanalítico, y un segundo grupo de obras que emplean el término y manejan el concepto de proyección en un sentido mucho más amplio. El primer sentido del término se viene manejando desde hace una cincuentena de años, mientras que el segundo sentido lleva apenas una veintena de años de ser utilizado, particularmente en obras de autores norteamericanos.

En sentido psicoanalítico la *proyección* es uno de los mecanismos de defensa señalados por Sigmund Freud,[6] por el cual la *culpabilidad* y la *ansiedad*, ocasionadas por la irrupción en la conciencia de una pulsión inaceptable, son en cierto modo liberadas al atribuir esta misma pulsión a una fuente externa, y por ello vivenciada como un *ego extraño*. Bellak ha condensado en la siguiente fórmula el sentido freudiano del mecanismo proyectivo: "El término de *proyección* fue usado por Freud para especificar un mecanismo mediante el cual el ego se defiende contra la ansiedad."[7]

Si bien es cierto que la introducción del término *proyección* en la literatura psicopatológica remonta hasta el año de 1894, época en la que Sigmund Freud hizo la primera mención de él, es indiscutible que el fundador del psiconanálisis modificó varias veces su *noción* y su *sentido*.

Sigmund Freud utiliza la palabra *proyección* para designar:

1. Un mecanismo de defensa contra la angustia;

2. Un mecanismo de retroacción perceptiva por el cual nuestras percepciones pasadas tienden a influenciar nuestras actuales percepciones.

En el primer sentido la proyección consiste en el proceso de atribuir las propias tendencias, los propios deseos, los propios sentimientos a otras personas o a objetos del mundo exterior, permitiendo de esta suerte al sujeto que proyecta, ejercitar su protección, no refiriendo a sí mismo estos fenómenos indeseables. En el segundo sentido la proyección consis-

---

6 Sigmund Freud, *Celos, paranoia y homosexualidad.* Obras completas. Biblioteca Nueva. Madrid, 1948, vol. I.

7 Leopold Bellak, *On the Problems of the Concept of Projection.* En L. E. Abt and L. Bellak, Projective Psychology. Clinical Approaches to the Total Personality. A. A. Knopf. New York, 1950.

te en un mecanismo que permite utilizar las percepciones de los procesos internos indeacionales y emocionales para modelar el mundo exterior.

Sería un error pensar que en este riguroso sentido freudiano de proyección se inspiran las pruebas clínicas llamadas proyectivas, sin que esto quiera decir, por otra parte, que la noción de proyección introducida por el psiconanálisis les sea completamente ajena, ya que el nivel de interpretación de las respuestas de estas pruebas dice referencia a una simbólica profunda.

No obstante, en la psicología clínica actual se considera que difícilmente pueden conciliarse las llamadas por Lawrence Franck, desde 1939, *técnicas proyectivas*, con los tres elementos esenciales que implica la noción psicoanalítica de proyección: Carácter inconsciente de la proyección; función de defensa del yo; reducción de la tensión ansiosa. Por este motivo los autores prefieren buscar otra denominación para este tipo de pruebas. White, por ejemplo, en la monografía que redacta para la clásica obra de Hunt, las denomina *pruebas de imaginación*; Cattell las llama *pruebas dinámicas*; Bellak reivindica la denominación usada por Murray: *pruebas de apercepción*; Eysenck expresa que no se trata propiamente de *test*, sino de *pruebas no estructuradas*, etc.[8] Reflexionando el punto consideramos que no existe inconveniente en seguirlas llamando *pruebas proyectivas*, terminología que por otra parte se ha venido estableciendo como denominación consagrada por el uso, siempre y cuando por proyección entendamos, y este es su sentido psicoclínico, aquella forma de *expresión* que pone en juego un sujeto, ante un estímulo no estructurado, y que revela tanto su mundo personal como los dinamismos de su personalidad.

Rapaport explica acertadamente que una proyección ocurre cuando la estructura psicológica de un sujeto se hace palpable en sus acciones, en sus elecciones, en sus productos y en sus creaciones.[9] De esta afirmación es posible concluir que cuando se dispone convencionalmente un procedimiento que permite o posibilite que un sujeto determinado muestre su

---

8 R. W. White, *Interpretation of Imaginative Productions*. En J. Mc. V. Hunt, *Personality and the Behavior Disorders*. Ronald Press. New York, 1944, cap. VI; Bellak, *op. cit.*; R. B. Cattell, *Description and Measurement of Personality*. Harrap Co. London, 1946; H. J. Eysenck, *Dimensions of Personality*. Kegan Paul. London, 1947.

9 D. Rapaport, *Diagnostic Psychological Testing*. Vol. II, pp. 7 y ss.

estructura psicológica, debe llamarse *proyectivo* el procedimiento y *proyectiva* la mostración.

El sujeto empleado en este procedimiento, explica Rapaport, sirve como un *lente de proyección*, y la conducta o comportamiento registrado viene siendo como una película proyectada en la *pantalla*. La significación etimológica de proyección está, por otra parte, de acuerdo con esta comparación. Bell nos recuerda, en efecto, que el término de proyección deriva de una raíz latina que significa lanzarse hacia adelante.[10] Es evidente que en la prueba proyectiva el sujeto impele su personalidad hacia donde puede ser inspeccionada.

Todas las manifestaciones de conducta del ser humano, inclusive las más insignificantes, son reveladoras y expresivas de su personalidad, exteriorizando o manifestando, de esta suerte, la estructura individualizada y genuina de la cual es portador. "Los procedimientos proyectivos, dice textualmente Rapaport, son aquellos en los cuales los sujetos, activa y espontáneamente, estructuran un material no estructurado, y así revelan los principios que guían su actividad estructurante, y que son también los principios de su misma estructura psicológica."[11]

La aproximación proyectiva, aspecto fundamental de la aproximación psicoclínica abarca técnicas que permiten el que una personalidad concreta revele su estructura y sus contenidos al organizar los materiales inestructurados o débilmente estructurados, en los que, en última instancia, proyecta el significado que tienen para él. Si aplicamos la hipótesis proyectiva de Rapaport, la corrección o incorrección de lo ejecutado no es propiamente lo que encierra importancia diagnóstica, sino más bien el *estilo* de la expresión que es en donde radica el valor clínico. El modo como un sujeto percibe y se adapta a los estímulos; el modo como los interpreta, como los construye o los distorciona; el modo como se identifica simbólicamente con ellos, hace posible que un psicológo sagaz y hábil pueda abarcar los aspectos más significativos de una personalidad individual. Tanto más valiosa es esta revelación de la personalidad, cuanto menos conoce el sujeto lo que se espera de él al manejar los estímulos; tanto más valiosa es la proyección cuanto que la exclaustración de contenidos, por aflojamiento de la represión, llega a los niveles más profundos.

---

10 L. E. Bell, *Projective Techniques*. Longmans. New York, 1948.

11 D. Rapaport, *op. cit.*, loc. cit.

Conclusivamente podríamos establecer:

a) El fenómeno proyectivo, tal cual se ha venido implicando en las pruebas llamadas proyectivas por la psicología clínica actual, toma un significado completamente distinto del primitivo que le diera Sigmund Freud, sin que por otra parte esto signifique que el concepto psicoanalítico de proyección deje de gravitar sobre estas modernas pruebas proyectivas.

b) Se denomina actualmente proyección (*mecanismo proyectivo* se acostumbra decir),[12] al proceso psicológico que se produce cuando un sujeto, al confrontar un material relativamente informe, le da o comunica una organización determinada, revelando de esta suerte sus características personales.

c) La proyección es una forma de *expresión* de la personalidad humana concreta, aquella que no es conceptualmente manifestada, sino implícitamente revelada en la organización de los estímulos.

d) Las pruebas proyectivas para el estudio de la personalidad son aquellos dispositivos o procedimientos en los que se sitúa a un sujeto ante un material relativamente informe para que lo organice, y al hacerlo permita descubrir, por la estructura que comunica al material, su propia estructura psicológica. Por este motivo se afirma que las pruebas proyectivas implican el propósito de alcanzar el conocimiento de la personalidad individual, de aquello que psicológicamente es propio y característico de un individuo, de aquello que lo distingue, en la esfera del comportamiento, de otros individuos semejantes.

4

Pero si bien es cierto que la aproximación proyectiva, siendo un modo o forma de aproximación a lo individual, es por ello una aproximación psicoclínica, no pensamos, de ninguna manera, que a ella sola

12 Helen D. Sargent, *The Insight Test*. Grune and Stratton, New York, 1953, pp. 21 y ss.

se reduzcan todas las formas de aproximación clínica en psicología. La psicología clínica, nos parece haberlo precisado suficientemente en otro artículo, es aquel tipo de psicología que persigue un diagnóstico y un pronóstico de una personalidad humana concreta; una investigación de la que resulte un conocimiento de la estructura, de los contenidos y de los niveles dinámicos de una individualidad humana. La psicología clínica no es, como la psicología experimental, una psicología en *tercera persona*; tampoco es un tipo de psicología en *primera persona*, como la tradicional psicología introspectiva; la psicología clínica es, precisamente, un tipo de psicología en *segunda persona*. Por este motivo cuenta de primordial manera en su metodología el diálogo implícito o explícito, la comunicación, la compenetración existencial, que es posible, sólo posible, como quedó asentado en el inicio de este capítulo, por la constitutividad ontológica del hombre como ser *expresivo*. En consonancia con esta afirmación pensamos que las pruebas clínicas de la personalidad, la *utilería clínica* en psicología, se reduce a todos aquellos dispositivos o procedimientos que permiten y favorecen el diálogo y la comunicación de la interioridad o intimidad humana personal.

Ni duda cabe que los métodos de la psicología en *segunda persona* tienen por propósito orientar la investigación del psicólogo a considerar cómo se objetivan los diversos niveles de una personalidad, lo que se reduce, en última instancia, a comprender la interioridad humana individual a través de su expresión.

De esta suerte, la metodología psicoclínica ha dado origen a una serie de dispositivos o procedimientos encaminados a esta comprensión. Estos procedimientos han recibido la denominación de pruebas de la personalidad; pero sería más apropiado designarlas como técnicas o procedimientos psicoclínicos, pues bajo este nombre podrían ser englobados distintos tipos de procedimientos: Entrevista, autobiografía, cuestionarios, pruebas objetivas y pruebas proyectivas.

5

La entrevista, explica Symonds, se ordena a la obtención de datos en el curso de una sesión o conferencia privada, en la que el sujeto,

colocado delante de su interrogador, refiere o relata a éste su versión acerca de un conjunto de hechos, o bien de respuestas relativamente a las preguntas que se le formulan atendiendo a un problema, a un conflicto o a una situación.[13]

La técnica de la entrevista se reduce a la provocación de una relación de confianza (*rapport afectivo*), entre el psicólogo y el paciente, culminada por una interpretación o esclarecimiento flexible de los datos que suministra, todo lo cual favorece, evidentemente, la *expresión* y aun la liberación del sujeto.

La entrevista se reduce a un cuestionario vivo y flexible (ajeno a toda rigidez y a toda pretensión judicativa), lo que indiscutiblemente comunica a la entrevista una superioridad en relación con el cuestionario escrito y con cualquiera otra prueba de tipo clínico.

La finalidad primordial de la entrevista diagnóstica, como la de las demás técnicas a ella asociadas, es la comprensión del paciente. Todo el interés de la entrevista se concentra de este modo en la individualidad del entrevistado.

Ya hemos afirmado insistentemente que el campo de la psicología clínica, psicología en *segunda persona,* dice especial referencia a la investigación de casos individuales. El psicólogo clínico confronta problemas y conflictos de una persona individual; problemas y conflictos que debe comprender y procurar esclarecer al sujeto que examina. Aun cuando los casos clínicos, casi siempre tengan aspectos comunes con otros muchos casos, es preciso hacer notar que el caso clínico *siempre es único*; participa, por así decir, de la intransferibilidad de la personalidad individual. El caso clínico por su genuinidad, por su irrepetibilidad unívoca (aunque de hecho la tiene análoga), se asemeja al acontecimiento histórico. ¿Qué de extraño tiene, entonces, que en la clínica se emplee como requisito fundamental la *historia clínica,* que tratándose de la historia psicoclínica no puede ser reducida a descripción de tipo nosográfico, sino que requiere la descripción de la configuración biográfica de una individualidad humana? Esto es, precisamente, lo que ha conducido al

13 P. Symonds, *Adolescent Fantasy.* Columbia University Press. New York, 1949; R. C. Olfield, *The Psychology of the Interview.* Metheun and Co. London, 1951.

psicólogo norteamericano J. Dollard a elaborar un esquema de trabajo autobiográfico y a ensayar los criterios de su valoración.[14]

La autobiografía, en efecto, para que tenga valor diagnóstico, requiere ser verificada. Muchos datos dependen de la capacidad mnémica del informante, y muchas lagunas de su relato dicen relación a sus resistencias. De aquí la importancia que tiene la recolección y la verificación de los datos. Es preciso, de ser posible, revisar los cuadernos escolares del sujeto, al igual que sus expedientes universitarios, los registros de los clubs y asociaciones a los que pertenezca o haya pertenecido, los informes de las instituciones en las que haya prestado servicios, los expedientes policiales, hospitalarios, etc. Fuentes importantes para confirmar los datos autobiográficos son la correspondencia personal del sujeto, su *diario íntimo* o sentimental, los informes de los padres, los maestros, los amigos, el médico de la familia. Toda fuente debe, además, ser comparada con las otras, pues frecuentemente los datos familiares y amistosos son incorrectos o encubridores. Daering y Raymond, por ejemplo, demostraron en una investigación realizada en 1935 que la información dada por las madres de sesenta pacientes del Boston Psychopathic Hospital no era del todo exacta. Aun en datos puramente factuales, como los concernientes a la fecha de nacimiento, las calificaciones escolares, la eficiencia en el trabajo, eran alterados en un 11%, a la vez que las cuestiones relativas a la herencia familiar psicopática eran encubiertas en un 26%.

6

Bajo la denominación de *cuestionarios* se conocen aquellos procedimientos de investigación que consisten en presentar a un sujeto determinado un conjunto de preguntas, en relación con las cuales frecuentemente se le pide responder con un *sí* o con un *no*, es decir, afirmativa o negativamente.

Los cuestionarios de tipo clínico en psicología ordenan sus preguntas a la apreciación o estimación de los rasgos de la personalidad. Ge-

14 J. Dollard, *Criteria for the Life History*. Peter Smith. New York, 1949.

neralmente estos rasgos se consideran en tres enfoques o perspectivas distintos:

1. En relación con un sistema psicológico: *extraversión-introversión*; *dominio-sumisión*, etc.

2. En relación a una sistematización psicopatológica derivada de la nosografía psiquiátrica: *maníaco, melancólico, circular, paranoico, catatónico*, etc.

3. En relación con el análisis factorial de la personalidad.

De sobra está decir que el menos clínico de los cuestionarios es el último, ya que ostensiblemente persigue, por lo menos es el designio de Eysenck, una sistematización funcional cuantitativa. Nosotros pensamos que la aproximación por el procedimiento de *cuestionario rígido* no es la más favorable en la obtención de estructuras y dinamismos de la personalidad; sin duda es el dispositivo menos vivo y menos clínico.

Bajo la denominación de *pruebas objetivas* se conocen ciertos dispositivos semejantes a las pruebas de ejecución que pretenden analizar las actitudes de un sujeto colocado en situaciones determinadas. Así, por ejemplo, el llamado *Test Tsedek*, formulado por el psiquiatra judío-francés Henri Baruk, formula un cuestionario de quince preguntas relativas a quince situaciones determinadas con el fin de establecer cuál es el grado de objetividad en el juicio moral de un sujeto. Este tipo de pruebas está estrechamente ligado a las pruebas de cuestionario y adolece, en cierto modo de su rigidez, si bien no es tan marcada como en los cuestionarios de personalidad.

7

Sólo esquemáticamente hemos querido aludir a los diversos procedimientos de aproximación psicoclínica para resaltar las ventajas de la entrevista, de la autobiografía verificada y de las pruebas proyectivas. Es nuestra opinión que éstos son los procedimientos rigurosamente clínicos, aquellos que de modo más eficaz ejercitan la comprensión de la personalidad humana concreta. Por la formalidad constitutiva del hombre

como ser expresivo y proyectivo, por la interpretación de la expresión ajena (hemos dicho que la proyección en la esfera psicológica es una especie de expresión), el psicólogo tiene la posibilidad de vivir el comportamiento ajeno, la interioridad del otro en la propia interioridad. Este *saber* que alcanza el clínico no es, ciertamente, un saber riguroso; sabido es que la clínica no es un saber exacto; es meramente una *aproximación.* Nada de raro tiene que estos procedimientos a la vez que entusiasman y aun fascinan al clínico, irriten al experimentador. No obstante es la única vía abierta para penetrar en la interioridad humana. La aproximación clínica, dice Vallejo Nájera, es más arte que ciencia, sin que esto quiera decir que los conocimientos científicos del clínico no ayuden en la aproximación. La prueba proyectiva no es un procedimiento automático, requiere la interpretación y ésta, a su vez, la sagacidad y la experiencia del clínico. Por esta razón se ha dicho que "la prueba vale lo que vale el probador".

No obstante todas las censuras que lanzan contra las pruebas proyectivas los partidarios del *rigor experimental,* la experiencia clínica ha puesto en evidencia la utilidad de las pruebas proyectivas y la riqueza de datos que nos permiten alcanzar: los deseos secretos, las fantasías, las experiencias de humillación, las debilidades, los triunfos mismos, cuya manifestación directa embarazaría al sujeto; se desvelan cuando éste estructura el material que se le ofrece como estímulo.

La prueba de la *expresión desiderativa,* (prueba de Córdoba-Pígem), a la que haremos referencia en un próximo libro, es rigurosamente una prueba proyectiva, y lo es tanto en el mecanismo psicológico que pone en juego, como en el designio ontológico que lo sustenta. Cuando el sujeto elige el símbolo, proyecta su deseo y su preocupación existencial; pero a la vez expresa su *proyecto* existencial, puesto que se perfila en relación axiológica, y al perfilarse en función de valores afirma su posibilidad de realización *con* éstos.[15]

OSWALDO ROBLES

15 Oswaldo Robles, *Símbolo y deseo.* Ed. "Jus", México, 1956.

DETERMINISMO Y LIBERTAD

Problema fundamental para el psiquiatra de nuestros días es el esclarecer las innumerables interrogantes que se le plantean en la práctica diaria, entre las cuales está como primordial el de la libertad de los actos humanos y su relación con los determinismos biológicos del hombre. ¿Es el hombre realmente un ser cuyos actos están predeterminados y carentes de libertad? ó ¿es acaso un ser cuyos actos tienen de suyo una completa, cabal y exclusiva libertad basada en el razonamiento? No se puede eludir el problema afirmando que el psiquiatra es un simple técnico; no es suficiente afirmar o negar gratuitamente esta libertad y este determinismo; nuestra calidad de hombres avocados al estudio de la ciencia y preferentemente de esta ciencia que toca tan de cerca los estratos más íntimos de la naturaleza humana, nos enfrenta al problema. Pero, hemos de hacerlo con imparcialidad y desapasionamiento para llegar a una verdadera conclusión. Nos parece que el estudio del doctor José Agustín Ramírez Torres, O. F. M. titulado: *Fuerzas inconscientes y libertad humana en el psicoanálisis freudiano*[1] es magistral y a él nos referiremos; debido a las naturales limitaciones de tiempo y demás, la discusión de la obra en cuestión no puede ser ni literal ni exhaustiva, pero hemos tratado de tomar sus puntos básicos.

En vista de que este estudio se refiere a la doctrina psicoanalítica es pertinente aclarar que, a cincuenta años de distancia de la formulación de la primera tesis freudiana, debemos considerar al psicoanálisis ya no como algo cerrado y excepcional, dogmático, pues la postura inicial

---

1 Augustine Ramirez T., O. F. M., Ph. D., *Unconscious Drives and Human Freedom in Freud's Psychoanalysis.* The Catholic University of America Press. Washington, D. C. 1955.

del doctor Freud ha sido ya superada por el natural desenvolvimiento y evolución de los conocimientos, sino como una fuente extraordinaria de ideas y aportes nuevos que se encuentra en el apogeo de su fecundidad; y, por tanto, es tiempo ya que se integre en el campo de los conocimientos científicos y de los métodos psicológicos. Debemos, pues, de adoptar una auténtica postura científica frente al psicoanálisis, distinguiendo perfectamente los descubrimientos e hipótesis valiosos de las construcciones edificadas prematuramente.

Postura de Sigmund Freud frente al problema de la libertad humana.—[2] Freud y sus seguidores afirman que no hay libertad humana sino motivaciones inconscientes apenas conocidas por la observación analítica. Asienta y defiende que existe un determinismo psíquico universal a tal grado que el rompimiento de la determinación natural del fenómeno por un acto libre pudiera echar abajo la perspectiva científica del mundo. Hay una tendencia profunda y constante a pensar que somos libres, pero es anticientífico y debe desecharse frente al determinismo que gobierna la vida psíquica del hombre. La prueba que ofrece es la necesaria conexión de la asociación de imágenes que se presenta en el sujeto, ya espontáneamente o por un estímulo; es curioso que en el mismo texto Freud reitere que el sujeto de la prueba debe abandonarse a sus asociaciones libres (por eso Sullivan propone que se llamen asociaciones espontáneas). Da como ejemplos el nombre Dora puesto a un caso, su facilidad personal para recordar el número 2467 y el amigo que cada vez que cruzaba un puente recordaba siempre la misma tonada.

Contra las personas que arguyen que tenemos un intenso sentimiento de convicción frente a nuestras acciones libres, dice Freud que es la justificación de cualquier sentimiento moral, pero que eso sucede sólo en decisiones de poca importancia, pues en las grandes decisiones sentimos más bien impulsión que seguimos con gusto. No dudemos que hay motivaciones conscientes dice, pero éstas, a su vez, son motivadas y determinadas por el inconsciente.

Dinámica psíquica.—Para Freud el mecanismo dinámico que gobierna toda vida psíquica del hombre radica en la oposición entre las fuerzas

---

2 Las referencias a Freud se hacen de la edición inglesa: Sigmund Freud, *Collected Papers.* The Hogarth Press. London, 1950.

psíquicas conscientes y las inconscientes; entre el ego represor y el inconsciente reprimido.

En todo proceso, el ego actúa repudiando o condenando conscientemente los impulsos que provienen del inconsciente o tratando de integrar esas fuerzas instintivas en el ego. El resultado del conflicto es siempre un síntoma que, en caso de rechazo consciente por parte del ego da lugar a las parapraxias, olvidos, sueños, etc., y en caso de rechazo ignorado, llamado represión, da lugar al síntoma mórbido o neurótico. Si el ego logra integrar esos contenidos instintivos lo hace al través de la sublimación, utilizándolos en tareas culturales, artísticas o religiosas, haciéndolas inocuas y benéficas.

Los procesos inconscientes para Freud están identificados con la libido sexual y se regulan por el principio del placer, en tanto que el principio de la realidad es el regulador de la vida consciente.

Hace notar el autor de la tesis que estudiamos, que tanto los conceptos del inconsciente, libido sexual, represión, sublimación y demás, son bastante variables en la doctrina freudiana y agregamos que efectivamente el insigne genio vienés se significó siempre por su gran "movilidad especulativa" que engendró en no pocas veces confusión aun en sus más adictos discípulos.

El problema.—Puesto que para Freud, lo que por un lado aparece libre, recibe su motivación del inconsciente impidiendo así la libertad de los actos humanos y verificando ininterrumpidamente el determinismo, es preciso que estudiemos este conflicto. El doctor Freud comenzó sus trabajos estudiando los neuróticos y le llamó la atención el fenómeno de la sugestión posthipnótica que abandonó luego para introducirse al estudio de los histéricos, de las neurosis compulsivas y obsesivas y de las neurosis de ansiedad. En este orden los vamos a estudiar.

Sugestión posthipnótica.—La practicaron los doctores Charcot y Breuer; se ordena al hipnotizado que realice determinado acto luego de despertar del sueño hipnótico; estas órdenes no son cumplidas invariable y fatalmente pese a que el sujeto siente un impulso casi irresistible a veces. Se objeta que la fuente de donde parte la orden es consciente, si bien, el sujeto la relega al inconsciente puesto que no se da cuenta de donde parte sino que siente un impulso desconocido en su origen.

Histeria.—Tanto en este capítulo como en los subsecuentes, el doctor Freud insistió en que la naturaleza del síntoma neurótico es efecto de la lucha entre las fuerzas inconscientes y el ego represor. Tanto en sus primeras comunicaciones en "Estudios sobre la histeria" como en una comunicación que publicó trece años más tarde intitulada "Mis puntos de vista sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis" asienta este criterio; la resultante de la lucha es un pacto, un acuerdo, un compromiso entre ambas fuerzas. En "Selected papers on Histeria" hace un magistral resumen de su concepción de la histeria y de paso señala lo que entiende por dinamismo psíquico del hombre; toda energía vital viene de la libido sexual, la cual es reprimida desde la infancia, no solamente de cada hombre en particular sino de la humanidad; esa represión surge cuando aparece la razón, el pensamiento lógico.

Ese inconsciente pugna siempre por aparecer, empero, siempre es reprimido; entonces se disfraza para ser aceptado por el ego represor y aparece en los sueños, etc., o se sublima logrando su objetivo de satisfacción sexual.

Ahora bien, todo síntoma histérico, como toda otra formación psíquica es la expresión de la realización de un deseo, como gratificación sexual. Resulta, además, un compromiso entre dos fuerzas, una de las cuales lucha por realizar un impulso de orden sexual, en tanto, la otra, lucha por suprimir lo mismo.

Neurosis compulsivas u obsesivas.—Freud fué muy claro desde un principio acerca de la significación del síntoma compulsivo u obsesivo. Sus dos artículos: "Sobre las neuropsicosis de defensa" escrito en 1894 y "Obsesiones y fobias, su mecanismo psíquico y su etiología" tienen conceptos que persistieron y aun después de veinte años repetía casi textualmente en su "Introducción General al Psicoanálisis". Dice el doctor Freud que estos síntomas son también de orden compromisivo, son un concordato o pacto entre las tendencias conscientes e inconscientes tantas veces repetidos. Según el doctor Rolland Dalbiez, el síntoma obsesivo, el compulsivo, las ideas triviales, los sentimientos y movimientos repetidos, los ceremoniales antecesores de los actos, son una medida de defensa, primera barrera contra la irrupción al campo consciente de ideas y sentimientos prohibidos; Freud insiste más tarde en que el síntoma compulsivo u obsesivo significa una realización substitutiva de la ten-

dencia instintiva, la manifestación del poder de resistencia del ego aun en sus formas más débiles y un concordato final entre ambas fuerzas.

Neurosis de ansiedad.—Tanto las neurosis como los sueños de ansiedad fueron siempre un problema para el psicoanálisis y según Dalbiez es uno de los problemas más complicados del psicoanálisis. Freud creyó que las neurosis de ansiedad eran producidas por factores somáticos y cuando Stekel demostró que en ellas hay también un conflicto psíquico, Freud se vió precisado a distinguir neurosis e histerias de ansiedad. En 1925 vuelve el pensador judío a su primera concepción y aunque no niega la existencia del conflicto cree que no es removible por el análisis y que debe ser producido como consecuencia tóxica de los procesos químicos sexuales que se hallan trastornados.

Del estudio que el doctor Freud hace de las neurosis, exceptuando las de ansiedad, que supone de etiología orgánica, podemos concluir:

1. La existencia del inconsciente, palpable y plenamente demostrada.

2. Inconsciente que pugna por llevar a cabo sus finalidades, que son de tipo sensoafectivo preferentemente. Fuerzas inconscientes que no pueden ser destruídas porque forman parte de la persona humana.

3. Pero también concluimos la existencia de un ego, que aunque siente la presión de las fuerzas inconscientes, no puede ser destruído porque también forma parte de la persona humana.

4. Este ego consciente, establece con las fuerzas inconscientes un pacto, un acuerdo, un compromiso y con las palabras del ilustre maestro, mitad victoria, mitad derrota.

5. Un ego débil, actuando irracionalmente contra las tendencias inconscientes, reprimiéndolas, las disocia de su propia unidad y al fallar en su función de integrador de esas tendencias determina que éstas produzcan síntomas llamados neuróticos.

6. Pero no podemos concluir de la propia exposición de hechos del profesor Freud, el que las fuerzas inconscientes determinen la acción del consciente.

Estudio de los sueños.—Debido a que los contemporáneos del doctor Freud rechazaron el estudio de las neurosis como prueba de la exis-

tencia del inconsciente por ser una fuente patológica, el médico vienés se lanzó al estudio de los sueños como la vía regia para el conocimiento del inconsciente en la persona llamada normal. Cuando Freud publicó su libro "Acerca de la interpretación de los sueños" se sintió más seguro sobre la existencia del inconsciente, de su dinamismo y de la concepción dualista de la persona humana.

Para Freud, los sueños, además de ser un proceso fisiológico, son procesos psíquicos, al menos en el sentido en que "son el modo de reaccionar de la mente a los estímulos que actúan en ella durante el dormir". La primera función de los sueños es mantener nuestro estado dormido, pues en esa forma descargan los estímulos manifestándose como sueños y manteniendo nuestro dormir. Pero, los mismos postulados teóricos que emitió el célebre sabio judío para sus trabajos sobre las neurosis, utiliza aquí y dice que los sueños son la realización disfrazada de un deseo; mas, al estudiar los sueños infantiles donde no hay disfrazamiento de los sueños y ver la diferencia de los sueños en los adultos modifica su fórmula y postula que los sueños son la realización disfrazada de un deseo reprimido. Efectivamente, para el doctor Freud, el sueño en el adulto tiene un contenido manifiesto y otro contenido latente; el primero, es lo que se recuerda al despertar y está elaborado por las experiencias recientes de los últimos días; el contenido latente lo forman fuerzas inconscientes que fueron reprimidas en una ocasión y al ser expulsadas del consciente tratan de retornar a él, pero como el ego es poderoso, no lo hacen al través del síntoma neurótico franco sino al través del sueño. Esta fuerza reprimida usa el contenido manifesto del sueño como una cubierta para pasar la vigilancia del ego represor que ha sido abatido, mas no eliminado totalmente. La distorsión del sueño se debe a la acción del consciente censor sobre los deseos de carácter ofensivo que se agitan en nosotros durante nuestro dormir. El inconsciente reprimido aparece en los sueños hasta los límites y en la forma permitida por el ego represor. Tímidamente reconoce el autor magnífico, el mayor poder del ego represor. Este sueño, este inconsciente trabaja en lo que se llama la elaboración del sueño, que es el proceso por el cual el contenido latente es transformado en contenidos manifiestos; el trabajo del analista es un proceso al revés, es decir, tomar el contenido manifiesto e interpretar su contenido latente. Bien sabido es que, la elaboración del sueño presenta cuatro etapas o modos psicológicos de

trabajar: condensación, desplazamiento, representación plástica o simbólica y elaboración secundaria, esta última cuyo objeto es combinar los resultados inmediatos del trabajo realizado por el inconsciente, en un relato total, único y coherente para hacerlo aceptable al ego; no hay nada nuevo ni creativo dice Freud, simplemente es un reagrupamiento. Según anota Freud, la descripción que hace Havellock Ellis acerca de esta elaboración secundaria es muy gráfica. Hela aquí: "Los pensamientos latentes dicen: Aquí viene el gran maestro, la vigilia consciente que tanta importancia le da a la razón y a la lógica; rápido, juntemos los pensamientos, pongámoslos en orden, cualquier orden, antes de que entre el maestro a tomar posesión".

Si del estudio de las neurosis concluímos que existe un concordato entre las fuerzas conscientes e inconscientes, también del estudio de los sueños podemos concluirlo. Son una prueba más de la existencia del inconsciente, de su dinamismo y de sus finalidades. Pero también son una demostración, a nuestro juicio formidable, de la tremenda fuerza del ego represor que a pesar de estar abatido no puede ser eliminado por el inconsciente sino que manifiesta su prepotencia al obligar al inconsciente a elaborar todo un sueño disfrazado bajo la máscara del contenido manifiesto para aceptarlo; Freud nos lo confirma cuando dice que los sueños son la válvula de escape del consciente y más aún cuando empequeñece la importancia del inconsciente al anotar los conceptos de Hans Sachs que dice que lo que los sueños son a la realidad debemos aplicarlo al campo de la conciencia y no debemos sorprendernos si descubrimos que los monstruos que vemos bajo la lente de aumento del análisis son en realidad pequeñísimos infusorios; las fuerzas inconscientes, pequeños infusorios, no son fuerzas muertas y debe reconocerse que son siempre activas, pero aunque aparezcan a veces como monstruos que salen de los infiernos no pueden irrumpir por sí mismos en el campo de la conciencia. Así también lo dice Freud: "Muchos impulsos que penetran en la conciencia son neutralizados por fuerzas potentes en la vida psíquica antes de que se pongan en acción." Tampoco demuestra Freud en estos estudios la existencia de un determinismo psíquico que domine al consciente.

Parapraxias.—No se contentó Freud con haber aportado la prueba de los sueños para demostrar la existencia del inconsciente en el sujeto normal, sino que aportó una segunda prueba, la de las parapraxias. Bajo

este nombre agrupa los errores, actos fallidos u olvidos que cotidianamente se suceden en la vida de toda persona mentalmente normal. Las dos obras en las que trata principalmente estos puntos son: "Una Introducción General al Psicoanálisis" y su "Psicopatología de la vida cotidiana". Las llamadas acciones sintomáticas o triviales, los tics, los lapsus, los olvidos y los falsos reconocimientos componen este capítulo.

Participan todos de la misma dinámica general que los sueños y las neurosis y tienen sólo de particular que también acaecen en la vida mental normal. Freud demostró que las acciones triviales tienen siempre un antecedente que es desconocido para el sujeto en muchas ocasiones. Las explicaciones que autores como Wundt, Meringer y Mayer dieron a los lapsus linguae y cálami no satisfacieron a una mente tan aguda como la de Freud. Para Wundt eran debidos a la relajación de la atención y de la voluntad; para los segundos eran provocados por asociaciones de palabras o sonidos, por intercambio de palabras, por anticipación de palabras o sílabas o por perseveración de sonidos o sílabas que requerían esfuerzo especial en su pronunciación o finalmente por mezcla o condensación de diversas palabras en una sola. El Dr. Freud pregunta por qué se producían esos errores que conducían al lapsus y vuelve a explicarlos al través de su concepción dualista de la persona humana; es una lucha entre dos fuerzas, una consciente y otra inconsciente. El inconsciente reprimido se vale de la falla o error para salir un poco al campo consciente estableciendo con él un pacto o compromiso; hay victoria inconsciente que relaja un poco la tensión de lo reprimido puesto que sale en parte a la conciencia pero lo hace al través de una falla que permite al consciente seguir manteniendo su dignidad, continuar reprimiendo y aceptar el contenido inconsciente bajo la máscara del acto fallido. Esta intención inconsciente puede haber sido desconocida para el sujeto antes del error y descubierta después de él o bien, permanecer desconocida antes y después del error. Hay una serie de errores que son considerados como casuales y que en realidad no lo son; siempre tienen una motivación inconsciente que significa autorreproche o autocriticismo; protesta inconsciente o substituto de expiación. La indiferencia con que aceptamos a veces los daños causados dice Freud, son la mejor pureba de la existencia de un propósito inconsciente en su ejecución. Piensa también, que los olvidos son el mejor mecanismo de la represión, a grado tal que a veces no sólo se olvida el dinamismo inconsciente sino también las vivencias o ideas

asociadas a ella. Por eso el método de las asociaciones espontáneas nos permite romper primero aquellas resistencias secundarias como son las de las ideas asociadas y facilita el vencimiento de la resistencia opuesta por la represión de la idea inconsciente central. Para Freud, los falsos reconocimientos son apenas una forma especial de olvido.

Del estudio de las parapraxias, además de fundamentar más aún la existencia del inconsciente y del dinamismo de dos fuerzas o motivaciones en nuestras acciones, podemos concluir:

1. Que estas fuerzas también terminan estableciendo un pacto.

2. Nos muestra la gran posibilidad de conocer las motivaciones inconscientes que son innegables en muchas acciones al parecer triviales.

3. Empero acepta Freud, que esas motivaciones inconscientes se presentan al consciente que es quien determina hasta donde permite su expresión y siempre bajo determinada máscara, sea lapsus, error, acto sintomático; o les reprime totalmente como sucede en el olvido.

4. Obtenemos así, la mejor evidencia de la prepotencia del consciente represor.

Para demostrar el determinismo psíquico universal se debe probar: a) la existencia y dinamismo del inconsciente; b) que toda acción humana es producto exclusivo del inconsciente.

Del estudio de estos textos freudianos, únicamente podemos concluir la existencia del inconsciente, jamás la exclusividad de su acción. No prueba pues Freud el determinismo psíquico universal.

Inconsciente sublimado.—Desde 1921 cuando el Dr. Freud escribió la "Psicología de las masas" y sobre todo en 1923 cuando escribió su célebre trabajo sobre "El yo y el ello", cambió totalmente el escenario de la polémica acerca de lo inconsciente, pues la sugestión de Groddeck halló eco en el pensamiento de Freud y surgió la nueva idea acerca de lo inconsciente y por ende una nueva división de la personalidad. Lo inconsciente ya no fué más una zona o sector de lo psíquico sino una cualidad atribuída a diferentes procesos que incluían la zona consciente. La represión que antes fué puramente consciente es ahora inconsciente, y el aparato psíquico total fué de naturaleza inconsciente. Así el Ello, expresión

usada antes por Nietszche para significar lo que en nuestro ser hay de impersonal, fué utilizada por Freud para significar lo inconsciente tópico, las impulsiones e instintos que tienden con una fuerza irresistible a ser satisfechos sin conocer norma ni regla ni limitación alguna. Aquella parte cortical o superficial del Ello que se pone en contacto con la realidad exterior le llamamos Ego sin que, según Freud, deje de ser genéticamente inconsciente; el principio de la realidad le rige y se opone al Ello; sus energías son prestadas y es débil de naturaleza. Ahora bien, el complejo de Edipo al resolverse, abandona las cargas de objeto y tiende a la identificación parental, determinando así la instancia superior llamada Super-yo; este super-yo tiene tres funciones: función de autocrítica, función represora y moralizadora y función de Ideal del Yo. Dice el Dr. Freud que estas funciones moralizadora y de Ideal del yo, son llevadas a cabo al través de la sublimación, término que aunque lo utiliza con mucha imprecisión y vaguedad, lo entiende como la modificación del camino de la libido cambiando su objeto por otro que nos aporta un alto valor social; pero insiste en que, aunque su nuevo objetivo es de naturaleza no sexual, en sí es una satisfacción sexual profunda. A esta sublimación de la libido están entendidas las manifestaciones culturales, artísticas y religiosas, que provienen del complejo de Edipo. Podemos tomar en dos formas la interpretación del concepto de sublimación: como el estímulo que ejerce el instinto sexual, la tendencia inconsciente, sobre las actividades llamadas superiores que tienen su naturaleza y su causa específicas; y aparentemente así puede interpretarse cuando leemos un párrafo de las "Tres contribuciones a la teoría sexual" y en el trabajo sobre Leonardo da Vinci donde habla de que los impulsos sexuales contribuyeron a la creación de los trabajos artísticos. Pero la segunda interpretación que es casi generalmente la que asienta el autor, es que la sublimación es simplemente la libido sexual disfrazada o desplazada de suerte que los elementos culturales y religiosos son de la misma naturaleza de la libido sexual.

Sobre los temas que trata el inconsciente sublimado, como son el arte, la cultura y la religión, Freud admite cándidamente que tanto él como sus discípulos son únicamente amateurs —se atreve a creer que son iniciadores—, así como en los campos sociológico y etnológico y pese a ello saca conclusiones dogmáticas, falseando inclusive puntos históricos como sucede con Leonardo da Vinci y Moisés, para después empeñarse a estos puntos de vista como los únicos valederos científicamente.

El concepto materialista de la vida que profesó el eminente pensador de Viena le orilló a considerar siempre al hombre como el producto de la interacción de fuerzas en el fondo de las cuales se encontraba la instintividad animal; el autor de esta tesis dice atinadamente que se le olvidó a Freud explicar por qué si los animales se encuentran sujetos a los mismos procesos instintivos que el hombre, no han dejado de ser animales y se han elevado a cumbres culturales sublimando la instintividad.

Para Freud pues, tanto las manifestaciones artísticas como el gusto y el placer que experimenta el amante o espectador del arte tienen como base la satisfacción substitutiva de los deseos inconscientes profundos de naturaleza sexual. El espectador proyecta e identifica sus propios deseos con los del artista para obtener la misma satisfacción. El ars literaria y el ars poética participan de la misma naturaleza. Las fantasías, las ensoñaciones y los deseos profundos son hechos realidad satisfaciendo así la libido profunda. Pero, como todo síntoma neurótico se remonta a la infancia. Dice Freud, que en toda tragedia, épica, romance o novela, el héroe o actor principal es el propio escritor que se proyecta y trata de resolver sus propios problemas valiéndose de esa facilidad al mito que posee.

Freud fué realmente empecinado en tratar el problema religioso a grado tal que, según la opinión de la eminente psicóloga H. W. Puner representa el repudio de Freud a la tentación constante que tuvo de abrazar el Cristianismo.

El pensamiento freudiano sobre la religión se resume así: El cristianismo es un desarrollo del judaísmo; éste una renovación del monoteismo asiático de fuentes profundas y desconocidas introducido a Egipto por Pharack Iknaton; el monoteismo es una consecuencia del politeismo y totemismo; politeismo que viene del animismo; animismo y totetismo que fueron introducidos en los pueblos como salvaguardas de la moralidad y tabús más primitivos. Ambos están centrados alrededor de las dos prohibiciones básicas, el incesto y el parricidio, que son los ejes del complejo de Edipo.

La *weltanschauung* freudiana pretende así un concepto regresivo de nuestras manifestaciones culturales y religiosas negando al hombre la capacidad de adquirir nuevas experiencias a partir de los cinco años de edad insistiendo en que todos nuestros actos ulteriores están predeter-

minados por el inconsciente; esta predeterminación es doble: infantil en la persona; arcaica en la especie.

Discusión:—Debemos aclarar que esta segunda concepción del inconsciente no modifica absolutamente en nada el estudio ni las conclusiones que hace el autor de nuestra tesis pues aunque ahora se construya la personalidad sobre el Ello, el Ego y el Super-yo, el problema subsiste: la tesis freudiana pretende que el inconsciente sea el fundamento y determinación de la vida consciente; la obra del autor es verificar si Freud lo demuestra o no. Por eso estudia también el inconsciente sublimado, a nuestro juicio con una paciencia ilimitada al desmenuzar estudios como el de Leonardo da Vinci que colocan al doctor Freud como un novelista consumado mas no como un científico de altura.

El autor, estudia lo que con gran criterio mostró el doctor Rudolf Allers: los errores freudianos y las falacias lógicas del freudismo; nos muestra el sofisma de inferencia por falsa interpretación e ilegítima generalización, cuando señala que Freud frente a hechos semejantes concluye identidad; así cuando piensa que la expresión de euforia infantil del lactante después de mamar es idéntica a la del adulto después del orgasmo sexual; y además concluir que son actos de idéntica naturaleza. Además señala el autor el error de interpretar la conducta del niño con mentalidad de adulto. El doctor Allers coincidiendo con Bühler piensa que es necesario también distinguir en la esfera hedónica diversas especies de placer, el de función, el de satisfacción y el de creación o acabamiento y es ilegítimo no diferenciarlos y englobarlos en una denominación equívoca de satisfacción sexual: "Afirmar que constituyen satisfacciones sexuales "desintegradas" o "parciales" dice Allers, es tanto como manifestar un desconocimiento total del sentido propio de esta palabra e introducir una terminología arbitraria que necesariamente conduce a la confusión en cuestiones de fundamental resonancia ética." El resumen que de Allers hace el doctor Oswaldo Robles en su libro *Freud a distancia* [3] nos parece magnífico, y de él tomamos estas citas que son el fiel reflejo de la postura Allersiana.

3 Oswaldo Robles, Ph. D., S. S. Dr., *Freud a distancia*. Ed. Jus. México, 1955.

Las falacias lógicas del freudismo son: la llamada petición de principio y la de la conexión causal. Todo el freudismo, afirma Allers, descansa sobre una básica petición de principio, es decir se fundamenta *a priori* y la interpretación de los hechos se hace precisamente en función de esta doctrina *a priori*. Un ejemplo es el nuevo concepto de inconsciente que no se fundamenta sobre hechos, y a pesar de ello, los hechos los trata de interpretar, a veces de forzar, el autor del psicoanálisis, para que coincidan con la hipótesis que debe probarse.

La segunda falacia, llamada de la conexión causal consiste en pensar que el signo es producido por la cosa significada y el símbolo por la cosa simbolizada; la bandera es el símbolo de una nación; pero esa nación no es causa eficiente del símbolo. Al decir Freud que un hombre sueña con una escalera y que eso significa las relaciones sexuales nunca podemos concluir que al descubrir el sentido de esta relación hayamos descubierto la causa del signo; habrá, si se quiere conceder, relación de sentido entre signo y cosa significada; mas no descubrimiento de la causa eficiente como Freud pretende.

Sobre la hipótesis freudiana del complejo de Edipo, hay que preguntarse por qué, esos hombres que actuaron como caníbales sin freno ninguno por la posesión sexual de las mujeres de la horda, una vez cometido el parricidio no satisfacieron ese impulso desatado actuando como caballeros de la edad heroica. Debemos reparar, dice sagazmente el autor, que según la misma hipótesis, esta actuación fué consciente y preguntar si eso quiere decir que el freudismo acepta que la conciencia es una fuerza psicológica tal que detiene los propios impulsos, aun los inconscientes. Parece ser la mejor confesión de Freud sobre la primacía del consciente sobre el inconsciente.

Además, inmediatamente después del parricidio sienten los autores un sentimiento de culpa; sentimiento de culpa significa aceptación de una jerarquía de valores y por tanto una distinción entre el bien y el mal pues no de otra suerte puede uno sentirse culpable. Al existir esa distinción, quiere decir que la norma ética, la moralidad se había instaurado ya antes del parricidio. La hipótesis infantil que borda el doctor Freud tomándola de los cuentos hipotéticos de Darwin, Atkinson y Robertson Smith es una prueba más, un testimonio más, de que es imposible eludir la certeza que tenemos sobre la veracidad de la ley natural inscrita en el co-

razón de los hombres desde el principio de los tiempos y que acompaña a cada ser en su nacimiento. Pero, tratar de sacar otra conclusión es absurdo,

Al abordar la hipótesis del complejo de Edipo, Freud no toma en cuenta la influencia del factor cultural en el medio ambiente y ve al hombre desde un punto de vista unilateral, como un ser biológicamente determinado. Malinowsky ha demostrado que en la sociedad matriarcal de las Islas Trobiand no aparece el complejo de Edipo en la forma dicha por Freud; el doctor Erick From niega la universalidad del Edipo y lo reduce, de acuerdo con sus inapreciables observaciones, a la expresión de un conflicto entre los deseos de libertad y autonomía y su limitación o frustración por las circunstancias socio-culturales. Y Sears, indica que no hay nada que nos muestre en los niños una preferencia cruzada por los padres.

Sobre la existencia del super-yo, represor y heredero del complejo de Edipo, podemos preguntar: si es genéticamente inconsciente, puede el inconsciente reprimirse a sí mismo? Si es consciente, vale la pena entenderlo como diferente del Ego?

Debemos hacer la distinción entre determinismo causal y encadenamiento sucesivo de hechos. Una cosa es que un hecho vaya antecedido de otro y éste a su vez de otro más y otra cosa es que forzosamente esa antecesión signifique causalidad. Debemos respetar el hecho dice Freud, y saber que "ésto fué así porque fué así y no de ninguna otra manera" pero, de esta aseveración no puede válidamente sacarse la conclusión de que no pudo ser de ninguna otra manera. Nos muestra el hecho como es, mas no prueba que no haya posibilidad de haber sido de otra forma. La sucesión, el encadenamiento sucesivo de hechos no prueba la determinación psíquica universal. Y si en algunos casos se demuestra esa determinación, no puede válidamente sacarse la conclusión de universalidad. Se concluye una determinación causal inmediata, particular, mas nunca, ningún psicoanálisis puede sacar de ahí la prueba del determinismo.

Resumen:—Se estudia la acción del consciente y del inconsciente de los actos humanos según la doctrina del doctor Sigmund Freud tratando de verificar su hipótesis de la determinación psíquica universal por la cual todos nuestros actos son debidos y están predeterminados por el inconsciente. Se estudia en las órdenes post-hipnóticas y se ve que el inconsciente existe y que presiona efectivamente sobre el consciente pero qu esas órdenes que parten del inconsciente no son cumplidas fatalmente,

demostrando así que el consciente puede oponerse y actuar contrariamente a esos contenidos inconscientes. Se estudian las neurosis y en todas concluímos la existencia de un pacto, de un compromiso que establecen ambas fuerzas y que si prueban la fuerza del inconsciente, también prueban la del consciente sin probar el determinismo psíquico universal. Del estudio del inconsciente en la persona normal, sueños y parapraxias, se llega a la misma conclusión, ambas fuerzas tienen que establecer un pacto, un compromiso, mitad victoria y mitad derrota. En el sueño, oportunidad única para el inconsciente de superar al consciente abatido, no puede y tiene que doblegarse a lo que el consciente represor le permite, la simbolización; aún en la hipótesis de que esta represión sea hecha por el super-yo genéticamente inconsciente hay elementos conscientes del super-yo que se oponen a esos contenidos inconscientes y sobre todo el hecho de que el inconsciente tenga que reprimirse y que disfrazarse nos está diciendo la poca potencia que tiene en relación con otros contenidos psicológicos. Y sigue en pie la pregunta: ¿puede el inconsciente reprimirse a sí propio?, ¿y en caso de ser así por qué?, ¿cuál es la causa de que un inconsciente sea libido potente que exija su satisfacción y cuál la causa de que otro inconsciente se oponga a esa satisfacción? Creemos que Freud no es claro en ésto, y solamente señalamos que no puede deducirse la existencia del determinismo psíquico universal. En el estudio de las parapraxias sobre todo en el de los olvidos insiste Freud en la prepotencia del ego represor; de suerte que en vez de concluir el determinismo psíquico, obtnemos así la prueba más fehaciente de la prepotencia de la conciencia y de la libertad.

Del estudio del inconsciente sublimado sacamos exactametne la misma conclusión, además de que impugnamos al freudismo sus errores, sus falacias lógicas y preferentemente su petición de principio.

Conclusión:—Aunque el doctor Sigmund Freud afirme el determinismo psíquico universal negando la libertad humana, no creemos que se lance contra la libertad tal y como la concebimos y como siempre fué entendida por la psicología tradicionalista ortodoxa, sino que se lanza contra el concepto exagerado de libertad omnímoda del hombre como la postuló Descartes exagerando el dato de las facultades intelectuales y negando totalmente el dato de las facultades sensitivo-afectivas, el dato

de las emociones. Es pues un gran mérito de Freud haber hecho resaltar el papel tan importantes que juegan éstas.

Asimismo es un gran mérito freudiano habernos descubierto el inconsciente como una parte importantísima de la vida psíquica del hombre. Del estudio precedente podemos también sacar la conclusión de que efectivamente hay innumerables motivaciones inconscientes en nuestra conducta, a grado tal que determinan al consciente a pactar, a establecer un concordato, un compromiso y aunque no le determina en la forma establecida por Freud, sí juegan papel importantísimo.

Otra conclusión se deduce y es que nuestra actividad tiene una motivación múltiple, no única; compleja, no simple.

Y, que no se opone la doctrina de la libertad con los hechos establecidos por el psicoanálisis.

La doctrina de la libertad, la podemos exponer con las palabras del doctor Nuttin: "En el comportamiento libre —dice— en efecto, la persona toma posición frente a diferentes elementos de valor o motivos en tanto que son actualmente vividos en la situación dada; es decir, en tanto que esos valores constituyen el objeto de una experiencia. El poder atractivo o el valor de cada uno de los motivos es función de las aspiraciones e impulsiones tal como son experimentadas en el mismo instante."[4] Sobre las fuentes conscientes o inconscientes insiste el doctor Nuttin, nada tienen que ver con la libertad de los actos humanos; puede ser una motivación inconsciente que no cambia para nada la toma de posición del sujeto frente a los elementos de valor. El individuo experimenta una inclinación consciente; esta inclinación emana de contenidos psíquicos no conscientes; la acción se fundamenta en lo inconsciente; pero el individuo al tomar postura frente a los elementos de valor que se le presentan en la conciencia, es libre de seguir o no la trayectoria de la acción. La fuente de nuestros actos no tiene nada que ver con la calificación de libertad o no de ellos. No importa pues la fuente de donde venga la tendencia, sino la forma como es sentida y experimentada en el instante dado y su manera de influenciar la conducta. El carácter de libertad o determinismo del acto dependerá sin embargo del modo como los factores dinámicos que

4 Joseph Nuttin, Ph. D., *Psychanalyse et Conception Spiritualiste de l'Homme.* Louvain, 1950.

el sujeto experimenta en él, desencadenen la actividad. El acto no será libre cuando los motivos o móviles hacen surgir la reacción como un eslabón en el curso materialmente determinado de un proceso natural; será por el contrario una conducta libre cuando el sujeto se encuentra frente a motivos como elementos de valor que reconoce intelectualmente sin ser completamente absorbido por su acción sobre él. En este caso trasciende como personalidad que se poseé a sí misma la impresión vivida o la atracción experimentada aquí y ahora y accede conscientemente a los motivos que él valoriza en función de la escala concreta de valores que constituyen su propia personalidad.

Cuando Freud dice que creemos que nuestros actos son libres pero que en realidad son la manifestación disfrazada del inconsciente, pensamos nosotros que efectivamente debemos de aceptar la complejidad de la motivación de nuestros actos, pero que esta complejidad no se opone a la libertad. Así, cuando un hombre acepta el sufrimiento por amor de Dios, supone que esta línea de conducta tiene un valor que existe en el nivel intelectual de su personalidad; sí, sin embargo en el caso concreto en cuestión, es notorio por otro lado que ese hombre ama estar enfermo para hacerse valer por este medio, se puede decir que se equivoca acerca del motivo que le impulsa a aceptar su sufrimiento; mas en cuanto el hecho que el motivo vivido de subordinación a la voluntad divina se acepta al nivel de la consciencia, añade al dinamismo inconsciente de hacerse valer un elemento nuevo en la motivación total que manda la conducta del sujeto y es el elemento consciente. De esta suerte, el dinamismo total de la conducta sería el complejo de varios elementos. Esto nos demuestra que aún en la libertad hay grados. Siendo compleja la motivación es difícil que haya actos puros conscientes o inconscientes, pero serán actos libres aquellos que pongan en obra las potencialidades de la personalidad. La tarea de la personalidad es aumentar la parte de disposición de sí mismo y de claro reconocimiento de los motivos que intervienen en esa actividad; así podremos liberarnos de ciertas formas de ilusión haciendo nuestra libertad y devenir realmente libres frente a las vías concretas que forman el laberinto en el cual, a menudo, el hombre pierde su real personalidad.

Roberto Flores Villasana

COSMOVISION DE MIGUEL NIEBLA *

1

Una vez que hubo terminado Miguel Niebla el examen retrospectivo de su vida, dejó pasar el tiempo necesario para la maduración de *los conceptos fundamentales,* y poder dar cumplimiento al propósito inicial que lo llevara a desplegar ante sus ojos, los numerosos y diversos *cuadros vividos,* que fueron emergiendo, en selección involuntaria o voluntaria, de las obscuras profundidades de su pasado. Espera, ahora, ansiosamente, nuestro pequeño filósofo poder interpretar *el sentido de su vida,* y a ser posible, el de ser en general. Al realizar este esfuerzo no pretende Miguel Niebla enriquecer con ideas nuevas y originales el pensamiento filosófico. Ya este afán de originalidad ha muerto desde su madurez, cuando el conocimiento paulatino de la historia de la filosofía, le fué carcomiendo su vanidad juvenil, que le hacía creer que las ideas encontradas por sí mismo, ya fuera por el camino de la intuición reveladora o por el de la penosa meditación, nadie las había pensado antes que él. Ahora, ya no se entristece cuando llega a advertir la coincidencia de su pensamiento con el ajeno, sino al contrario, le satisface, porque le parece que esta similitud de los hallazgos, es una prueba de la verdad que cree haber encontrado. Por otra parte, ha llegado también al convencimiento de que, quien realiza una obra —cualquiera que sea la índole de su creación—,

* Publicamos en este número de la Revista, el primer capítulo del próximo libro del autor de "Un hombre perdido en el Universo" y que es una reflexión filosófica de lo que en aquél, fué una simple autobiografía. En razón de esto llama el profesor Miguel Angel Cevallos a este libro suyo en preparación *Cosmovisión de Miguel Niebla.*

con el prurito de originalidad, no es un creador auténtico sino un exhibicionista que sólo busca la notoriedad, con fines diversos del verdadero fin, que sitúa la obra fuera de la contingencia, y del oportunismo del hombre mediocre y con pujos de ridicula grandeza. Lo que anhela ardientemente Miguel Niebla es poder satisfacer una necesidad ingénita de su propia naturaleza inquisitiva; lo que pretende es calmar su inquietud tratando de encontrar una respuesta al interrogante cuya formulación parece que va a conducir a diversas puertas cerradas, que solamente se podrán abrir con diverso toque, toque que haga sonar el aldabón de la poesía, de la religión o de la filosofía. Miguel Niebla quiere abrir la puerta del Misterio y no sabe qué aldabón se la podrá abrir; o si su destino será el de estar tocando siempre sin que pueda jamás abrirse y tener que resignarse a vivir a la intemperie, sin dejar de estar tocando hasta que la mano se le convierta en esqueleto, y la puerta se pudra, y el aldabón se caiga, y el Silencio llene los oídos de la Nada. Miguel Niebla comprende que el punto de partida en el que habrá de sentar su pie de pensador no puede ser otro que *su propia existencia,* ya que le es imposible encontrar otro ser que se encuentre más cerca de sí mismo que su ser, y le diga lo que ninguno otro le podrá decir, porque su lenguaje está formado de signos que nadie podrá entender porque son signos que sólo se graban dentro del círculo de su conciencia indivisible, secreta, intransferible y única. Su filosofía no podrá ser sino un ensayo de interpretación de sí mismo. Ignora hacia dónde lo conducirá la dialéctica de su pensamiento. Pero no puede menos que partir de sí mismo para llegar más allá de sí mismo, o quedarse en sí mismo como semilla que no ha podido dejar de serlo, sumida en las virtualidades de un ser que no ha podido ser, y que quizás nunca llegará a ser, porque el ser de su ser habrá desaparecido con la desintegración del germen. Germen que no es más que oscuridad y aislamiento. Oscuridad y aislamiento que no se ha podido convertir en vida.

Miguel Niebla al iniciar su meditación ignora qué valor van a tener sus esclarecimientos, hallazgos, conclusiones, atisbos, adivinaciones, hipótesis, supuestos; ignora asimismo si su razonamiento será lo suficientemente vigoroso para desenvolverse con claridad y congruencia lógica; ignora la proporción de fantasía que va a intervenir en la investigación de su propia existencia. Lo que no ignora es la buena fe y sinceridad con que va a emprender este viaje de estudio a través de sí mismo; tampoco

desconoce las limitaciones de su equipo de trabajo, y sabe de antemano que no podrá llegar muy lejos porque su pensamiento carece de la fuerza iluminativa de los grandes filósofos y la rica erudición del sabio historiador. Y no obstante estas limitaciones, limitaciones de todo orden: intelectuales, científicas, informativas, no desiste de su aventura, porque siente la necesidad de ver su vida reflejada en su propio pensamiento, aunque este sea pequeño y de escasa superficie reflejante. Como ya conoce Miguel Niebla la cortedad de su visión intelectual, acudirá a la historia del pensamiento, como acude al oculista el miope; y al fabricante de ópticas de larga distancia, el astrónomo; o al constructor de los ojos analíticos del microscopio, el biólogo. Cuando no alcance a ver por sí mismo, ensayará ver con ojos ajenos, pero que se acomoden a su campo de existencia única, porque de lo que trata es solamente *comprender su propia vida,* aunque quede sin iluminar el obscuro ser del Absoluto, porque no llega a tanto el poder de sus facultades de aprehensión y entendimiento.

Miguel Niebla quiere ahora agregar al relato de su vida, el relato de lo que vaya pensando, imaginando, suponiendo, sin afirmar ni negar el valor cognoscitivo de sus divagaciones filosóficas, en su intento de descubrir *el sentido de su existencia,* que ignora si hay otros existentes, y de fijar, en fin, la actitud que tendrá que asumir para no sentirse tan desdichado.

2

En presencia del relato de su vida que abarca un período de sesenta años, Miguel Niebla pretende ahora convertirla en *objeto de conocimiento,* con el propósito de descubrir algún sentido en ella, a fin de obtener algunas normas de conducta que puedan orientar o mejorar lo que le falta por vivir, sin acotar el límite de *su tiempo* —ya sea mucho o poco— porque esta tarea de agrimensor está fuera de su poder.

(La ignorancia del término de nuestro tiempo es uno de los ingredientes de la realidad humana, de donde nacen nuestra esperanza y nuestro temor; nuestro valor y nuestra cobardía; nuestra confianza y nuestra inquietud; nuestra fe y nuestro escepticismo. Quien llegara a precisar los límites justos de *su tiempo,* ya estaría muerto antes de morir, porque le

faltaría el engaño de la vida, que promete más de lo que puede dar. Y la vida niega siempre la muerte, lo que hace posible que el hombre pueda trabajar y reír, y proyectar, y construir los mundos ilusorios que van a tomar cuerpo en las obras de arte y en los sueños de los que sueñan despiertos o dormidos).

Miguel Niebla, ya resuelto a pensar su vida, trata de plantear el *primer problema,* cuyo intento de solución, le habrá de conducir necesariamente al planteo de nuevos problemas y nuevos intentos de solución, hasta el momento en que Miguel Niebla crea que ha alcanzado *una visión sintética de su vida,* y pueda derivar de ella ciertas conclusiones que tendrán que determinar de alguna manera su conducta, de suerte que le haga posible la organización de su vida que todavía no ha vivido, y que lo hará ser lo que no es, para poder ser como debe ser.

La primera pregunta que se formula Miguel Niebla tiene por objeto descubrir el motivo que determinó el relato de su vida, el despliegue ante sus ojos de un pasado que pudo haber quedado oculto en el trasfondo submarino del inconsciente. ¿Qué determinó el buceo de ese mundo ya sepultado por gruesas capas de tiempo, y al parecer, ya sin influencia en su vida actual? ¿Es imperativo de la vejez, volver a repasar las cuentas del rosario de la vida para agregar a la corta distancia del futuro la ya grande del pasado y tener así la ilusión de que la vida ya vivida está aún por ser vivida, dándose así al futuro del viejo una profundidad artificial que en realidad no tiene?

Sin detenerse a investigar las motivaciones generales que determinan las rememoraciones en la vejez, ya que su propósito tiene un designio concreto y personal, como es el descubrir qué fué lo que determinó en él, en Miguel Niebla, esta evocación de su pasado, evocación que lo llenó de asombro por la frescura y abundancia de los recuerdos, que suponía ya olvidados para siempre, y que fueron surgiendo silenciosamente ingrávidamente, e impregnados de extraña hermosura, al presentarse despojados de la densidad de lo real, para convertirse en existencias que sólo pueden ser en el mundo inexistente de la poesía y de los sueños, en donde el dolor y el placer dejan de serlo, por ser ya solamente bellos.

Miguel Niebla descubre que este examen retrospectivo de su vida no se debe a la propiedad añorante de la vejez, sino a una demanda más profunda de su ser, demanda, que por circunstancias ajenas a su voluntad, no pudo cumplirse sino tardíamente, pudiendo haberse realizado en cual-

quiera otra etapa de su vida, si se hubieran presentado las condiciones propicias, entre ellas, la libre disposición de su tiempo, que le robaron la neurosis, el tenis y sus numerosas cátedras.

3

Miguel Niebla advirtió desde su juventud que no le bastaba con vivir, siguiendo el impulso espontáneo e imperativo que se diversifica en multitud de actos de toda índole, para ver de conservar y prolongar indefinidamente su existencia. Vivir así, como viven las bestezuelas, en el centro mismo de su animalidad maravillosa, le es imposible a Miguel Niebla, aunque no deja de reconocer la superioridad de esta vida simple, incapaz de mancharse con el pecado y de pervertir su naturaleza. Miguel Niebla admira la vida de los animales que gira sin hipocrecía, ni engaño, ni mala fe, dentro de la órbita de su estrecho y cerrado egoísmo que afirma con exclusiva perentoreidad la primacía de su existencia individual y única. El animal existe para sí, y si acaso sale de sí en la maternidad y el gregarismo, es para volver a sí, y seguir girando dentro de la pequeña órbita de su ser vital. Esta vida egocéntrica del animal es inmaculada, aunque robe, aunque mate, aunque viole. Porque matando no ha matado; robando no ha robado; violando no ha violado. Solamente ha vivido, ya que para vivir necesita de la propiedad, de la vida y de las hembras de los otros seres vivos. El delito no existe en la vida simple y sin doblez del animal. El animal solamente vive sin *saber* que vive; y no puede saberlo porque está tan metido en la vida, que se confunde con ella, sin dar lugar a que se forme *un centro de oposición*, que al mismo tiempo esté en la vida y fuera de ella, como ya ocurre en el hombre, en el momento mismo en que se empieza a formar ese misterioso e inaprehensible "yo", que al propio tiempo es *límite* y *desbordamiento* que puede llegar hasta el infinito, con gran escándalo de los tontos y de los positivistas.

Partiendo de esta vida cerrada y sin yo de los animales, en donde no hay *superficie* ni *fondo; yo* ni *no-yo; ignorancia* ni *sabiduría; belleza* ni *fealdad; bien* ni *mal; vida* ni *muerte; inmanencia* ni *trascendencia*... sino *vida pura impersonal* que no hace sino vivir dentro de una individua-

lidad concreta que se levanta sobre la existencia inerte de la materia. *Vida pura impersonal,* dualidad concreta, y guiada por actos de sonambulismo esencial y clarividentemente ciego, que ayudarán a que su vida no deje de ser vida, y le darán los medios para persistir viviendo, pero sin *saber* que vive ni tampoco que habrá de morir. Partiendo, pues, de esta vida inocente y pura de los animales, Miguel Niebla descubre que entre ella y las formas más elevadas de la existencia, la vida ensimismada del animal, empieza a desdoblarse hasta lograr una separación entre la vida que solamente es vivida, y la vida que solamente es reflejo de sí misma en el espejo del pensamiento. De donde resultan dos clases de seres vivos: la que consume toda su energía en el acto de vivir, y la que deriva parte de ella en la reflexión de sí misma y del mundo, sirviéndose de la vida no más de sostén, y no de fin en sí, como en la vida pura e inocente de los animales.

Este proceso de desdoblamiento presenta diversos aspectos y grados de separación. Miguel Niebla establece, provisionalmente, las siguientes etapas en las que la vida se va escindiendo de sí misma, como la granada que se abre en gajos, para soltar después los granos rojos de sus semillas. Este desdoblamiento de la vida se inicia con la vida del hombre, a partir del momento en que se halla identificada con la vida pura e inocente de los animales, como ocurre en su niñez y en los estadios inferiores de salvajismo. Los grados de este desdoblamiento hasta llegar al máximo, en donde parece que la vida se suspende al transformarse en pura visión intelectual de sí misma y del mundo, jamás logran separarse totalmente del centro mismo de su origen. La vida y sus grados de desdoblamiento forman un todo unitario como el tronco y las ramas y las hojas y las flores y los frutos de un árbol. Estos grados de separación y desdoblamiento se van presentando en la *vida profesional, religiosa, artística, científica* y *filosófica.*

Miguel Niebla creyó conveniente detenerse un poco para fijar el sentido de los conceptos de *separación* y *desdoblamiento*; dilucidación que lo ayudará a desenvolver con mayor claridad su pensamiento inquisitivo. El desdoblamiento implica separación, pero no toda separación es desdoblamiento. Los dedos de la mano están separados, pero no desdoblados. El esqueje se desdobla al separarse de la planta primitiva para multiplicar independientemente su especie. La *existencia desdoblada* supone otra existencia de la cual se ha separado para existir después por su cuenta y riesgo, como ocurre en la vida profesional, religiosa, artística,

científica y filosófica, que se desprenden del tronco común de la vida para existir en una nueva forma regida por leyes nuevas. Miguel Niebla pasa enseguida a examinar estos diversos desdoblamientos que se han separado de la vida pura e inocente de los animales, de la cual participa el hombre.

4

a) *Vida profesional.*—Todas las formas de vida que empiezan a separarse de la fuente común de la animalidad pura, para desdoblarse después manteniendo diversas relaciones de aproximación con su punto de origen, suponen necesariamente *la existencia social.* Las actividades profesionales de todo orden, desde las más humildes hasta las más complejas, que requieren muchos años de aprendizaje y de peculiares aptitudes, por más que alcancen la perfección de su respectivo desdoblamiento, no pierden el sentido de su finalidad última, *que es la conservación y prosperidad de la vida social e individual.* El ejercicio de las profesiones parecen trazar líneas de desviación, más o menos abiertas —tanto más abiertas cuanto más complejas son—, sin poderse separar definitivamente de su punto de origen ni abandonar su finalidad última y primera. El barrendero, el peón, el mozo, el cuidador, el cargador, el escribiente, el carpintero, el herrero, el mecánico, el electricista, el ingeniero, el arquitecto, el médico, el abogado, el sacerdote, el profesor, el militar, etc., etc., al cumplir sus respectivos quehaceres inician ya su separación de las funciones y actos vitales que se dan *inmediatamente* en el animal para poder vivir y persistir en sus particulares formas determinadas por su diversa organización corporal. Quien solamente barre durante su vida; quien solamente hace zapatos durante su vida; quien solamente construye puentes o casas durante su vida; quien solamente enseña durante su vida... ya logró *separarse* de la vida animal, para realizar funciones sociales especializadas, que le darán satisfacción a *todas sus necesidades* — coroprales y espirituales no obstante la unilateralidad de su ejercicio profesional. Si un hombre *trabaja en una sola cosa,* los demás trabajan en todas las otras que él necesita para vivir integralmente. El zapatero a cambio de sus zapatos recibe casa, vestido, sustento, educación, diversiones, protección de

su vida, de su salud, a su familia, a sus intereses económicos, a su libertad. Y de esta manera cada trabajador puede encerrarse dentro de los límites —pequeños o grandes— de su profesión, oficio o quehacer, quedando así separado de la vida puramente animal, que le hace posible desdoblar entonces su vida profesional, para convertirla en una entidad relativamente independiente, en un pequeño mundo de intereses y actividades que parecen tener su último fin en sí mismos. El médico, el arquitecto, el estadista, el sacerdote, el profesor, sustituyen su vida por la vida de su profesión, y sin pensar en sí mismos, proyectan toda su energía física y mental hacia el mejoramiento de su quehacer profesional para darle la mayor perfección que puedan darle su capacidad creadora y su tenacidad de esfuerzo. El profesional que se ha apasionado de su oficio, todo lo dispone en vista de su trabajo, y su vida y el mundo los reduce al mundo de su trabajo, sin pensar que su trabajo, en realidad de verdad, sigue girando dentro de la órbita de la vida, pero que ahora ha alcanzado jerarquía social, por cuya razón ha sido posible su desdoblamiento.

b) *Vida artística.*—Esta forma de vida, la artística, y las otras mencionadas: la religiosa, científica y filosófica, pueden considerarse —pensaba Miguel Niebla— como especies de *la vida profesional,* en cuanto son capaces de servir indirectamente a la subsistencia de los que realizan obras de arte, de los que ejercen el ministerio sacerdotal, de los que laboran ciencia y de los que especulan sobre los orígenes de la vida y del mundo. El que pinta un cuadro, escribe un poema, descubre una ley, practica un rito y enseña filosofía con el propósito de poder vivir, solamente de vivir, del mismo modo que trabaja el menestral en vista del salario, cae naturalmente dentro del círculo profesional, y por tanto, tiene la misma separación y los mismos límites de desdoblamiento que le son inherentes a la ya dicha vida profesional. Pero si el artista, el poeta, el sacerdote, el científico, el filósofo, identifican su vida con sus respectivas actividades, y no buscan sino el perfeccionamiento de su obra, aún con el sacrificio mismo de su existencia animal, de sus comodidades, de su salud, de su posición social, de su riqueza, de su tranquilidad espiritual..., estas nuevas formas de vida superan a la profesional, agrandando la separación entre la vida pura e inocente de los animales y la de estos hombres que han podido desarrollarse en el sentido de sus elevadas preocupaciones que les dan sus nuevas ocupaciones netamente espiritua-

les, y exclusivamente humanas. El desdoblamiento que producen estas formas de vida dan origen a existencias autónomas y desinteresadas, que han olvidado su hermosa animalidad primitiva, para moverse en un mundo suprasensible, lleno de pensamientos metafísicos, emociones estéticas y sentimientos religiosos.

Miguel Niebla comprende dentro del concepto de vida artística, todas las manifestaciones creadoras del hombre: poesía, pintura, escultura, danza, música, teatro; y considera que todas estas manifestaciones —gracias a la organización social— se pueden degradar a mera actividad profesional, cuyo fin último es la conservación del ser vivo. Y la aparición de la vida artística en el mundo, trae consigo nuevas formas de existencia que el artista ha creado tomando el barro bruto y puro de la vida, del hombre y de la realidad impersonal. Este barro que le ha sido entregado por las manos de su experiencia sensible, y de sus emociones y sentimientos originales, para modelarlo en el gran taller de su imaginación y fantasía creadora; taller que tiene instalado desde siempre en la esfera de su cabeza, abierta por pequeñas ventanas milagrosas a las que se asoma para recoger sonidos, colores, formas, espacios, alegrías, dolores, esperanzas... que lleva después a sus máquinas invisibles, taller para transformarlos en nuevos modos de ser, que van a reflejar su intimidad misteriosa, y a dar cumplimiento inmediato a sus numerosas posibilidades personales, que no han podido realizarse en el mundo temporal y cotidiano de la existencia, circunscrita y atormentada por los límites de su finitud irrebasable. Estos mundos creados por el artista han alcanzado su pleno desdoblamiento, y se rigen por las leyes del espíritu de su creador y por las universales del ser, que siempre descubre en su intuición genial, y que hacen de su obra una nueva realidad que participa de la idealidad de lo que nunca ha existido y de la realidad que ha encontrado su perfección. Como el artista está diversamente dotado, y como no siempre puede disponer del mismo material expresivo, se vale del que está a su alcance, y emplea, si es poeta, la palabra; si es músico, los sonidos; si es pintor, los colores; si es escultor, la dureza; si es danzarín, el movimiento. Y la palabra, y el sonido, y el color, y la dureza, y el movimiento, al par que fijan corporalmente en el tiempo y en el espacio la obra de arte, limitan de diverso modo la capacidad expresiva del artista, ya que no dispone de un instrumento universal que transparezca la totalidad de su esencia humana, teniendo que torturar su intuición con aquello mismo

que va a dar ser sensible a lo que por naturaleza es inmaterial. El artista tiene necesidad de expresar su asombro de vivir; su identificación con el ser absoluto; el misterio de su existencia; el sentimiento trágico de su vida; su alegría, sus temores, su confianza, su angustia, su esperanza; su abandono en el mundo; su aceptación resignada de vivir y de morir; su dolor por la conciencia clara que tiene de su impotencia; su embriaguez amorosa que le hace olvidar su miseria o sufrir un destino dramático; su heroísmo que sacrifica su vida por un ideal... Y tiene que expresar esta diversidad infinita de la naturaleza humana a través de distintos lenguajes cuya peculiar estructura que no le permite mostrar con evidencia directa el misterioso ser humano tan complejo y contradictorio. Por lo cual todo lenguaje artístico es sugerente por necesidad, y exige la colaboración creadora del espectador, si ha de captar la intuición total del artista, que revela lo que la cotidianidad de la vida oculta en su indiferente vulgaridad. En la expresión artística se va *de la imagen al sentimiento,* o del *sentimiento a la imagen,* con las obligadas mezclas y gradaciones de estos modos fundamentales de creación. En las artes plásticas —pintura, escultura, grabado— se va de la imagen al sentimiento, el cual pone en conmoción a toda el alma, que deja de vivir, para elevarse a este modo prodigioso de ser espiritual del hombre, que se convierte en espejo de sí mismo y del universo, dejando a un lado la larva de su animalidad ingenua que *solamente vivie* sin poder *mirar.* Y en la música *se va del sentimiento a la imagen* ya que la producción del sonido, y del ritmo, y de los silencios, y su combinación, desde que nacen, ya están impregnados de afectividad, siendo desde un principio *agradables* o *desagradables,* dentro de una variedad infinita de matices y nuevas cualidades. Y esta diferencia en el punto de partida de la creación artística da lugar a diferencias de precisión, claridad y profundidad de la expresión. Las artes plásticas, cuyo punto de partida es la imagen y la forma, conducen directamente a la intención, pensamiento y sentimiento del artista; y la música, cuyo punto de partida es el sentimiento, lleva a las regiones más profundas e inefables de la realidad humana, enmedio de imágenes vagas y cambiantes, que pretenden fijar vanamente lo que por naturaleza se encuentra más allá de toda expresión, llenando la totalidad del alma, que no puede salir de su propio goce estético, solitario y silencioso. Entre las artes plásticas y la música se encuentran la danza y la poesía, participando en diverso grado de extensión y profundidad de su poder expresivo y

constituyente. La danza, agrega a los elementos propios suyos del movimiento, los particulares de la música, la pintura, la escultura y el teatro. Esta conjunción de ingredientes son asimilados y adaptados a su particular esencia dinámica, manteniendo el conjunto dentro de su peculiar forma artística, sin que esta congregación de auxiliares expresivos confieran a la danza superioridad sobre las otras artes. La danza lleva por caminos nuevos a los mismos temas del amor, de la vida, de la muerte, de la alegría, de la esperanza, del dolor, de la veneración religiosa, de la guerra, de la paz. Y por último, la poesía, que tiene como órgano de expresión la palabra, supera a todas las artes que tienen como punto de partida la imagen o el sentimiento, porque llega en la develación de la misteriosa intimidad del hombre, a profundidades que sólo son barruntadas confusamente por ellas, por carecer del instrumento analítico del concepto. La palabra, que no ocupa espacio, que es invisible y amorfa, puede unirse libremente a la imagen, al sentimiento —como ya lo hacen las otras artes— y además, al concepto, como privilegio exclusivo suyo, y que convierte a la poesía en reina de todas las artes. La palabra expresa universalmente lo que las artes plásticas, la música y la danza sólo sugieren por medio de formas concretas. Pero este poder universalizador de la palabra no le impide la representación particular característica del arte. Y de esta doble capacidad que le presta su naturaleza aeriforme, se deriva su fuerza expresiva, que lo mismo puede penetrar al mundo suprasensible e intemporal de lo eterno que al concreto y vivo de la realidad. Por otra parte, la poesía, que se basta a sí misma en su función creadora, no desdeña aliarse con las otras artes —con la música, con la pintura— para dar mayor relieve a su obra transterrenal y verdadera sin dejar de ser irreal.

Pero sea cualquiera el material exprseivo —color, forma, línea, movimiento, sonido, voz— de que se vale el artista en la creación de su obra, se produce siempre *un desdoblamiento de la vida* en donde se vive fuera de la realidad una nueva vida que trasciende la inmanencia de su propia finalidad que la circunscribe dentro de la transitoriedad de su ser que lucha por la persistencia de su misma modalidad entitativa que tiende a dejar de ser lo que es, logrando solamente una tardanza en la disolución de su ser: que en ésto consiste *el simple vivir sin desdoblamiento*, como ocurre en la vida de los animales y del hombre antes de su ingreso al mundo espiritual. En este impulso de liberación de las leyes biológicas,

el hombre no hace sino perseguir de modo distinto y conscientemente, lo que la naturaleza ha venido ya realizando, desde siempre, al multiplicar infinitamente, con profusa imaginación creadora, las formas, colores, disposición, estructura y órganos de la sustancia viva. Una misma función, la asimiladora, la reproductora, por ejemplo, se cumple a través de una rica variedad de medios que asombra. Basta pensar en las hojas, en las flores, que agregan a los elementos esenciales que van a cumplir su específica función, la belleza de sus colores —delicadamente matizados— y de sus formas —siempre nuevas— y de su perfume— que parece trascender su finalidad reproductora—, para comprender el origen de la actividad artística del hombre. El hombre no solamente vive, sino que lleva sobre *la carga de su existencia,* su fe, su pensamiento, su poder creador, su espíritu, como lleva el sufrido y humilde aguador las ingrávidas imágenes gozosas que le han caído del cielo y del paisaje sobre la superficie líquida de sus recipientes llenos de agua.

c) *Vida religiosa.*—En la vida religiosa se producen dos desdoblamientos: el primero, que corresponde a todas las formas de vida ya enumeradas, y que empiezan a separarse de la vida puramente animal a partir de la vida profesional; y el segundo, toma pie en las estructuras de la vida artística, ya que desde aquí arranca su impulso para elevarse al Cielo en busca de Dios. En la vida artística el hombre crea sus mundos de ficción modelando su obra con la materia que le entrega la realidad humana en sus múltiples relaciones con el mundo, con el hombre y con Dios. La obra de arte ilumina, idealiza, perfecciona, intemporaliza, simplifica, embellece y transforma el dolor y el esfuerzo en puro goce estético. El mundo del arte es el mundo de la realidad que toma conciencia de sí misma en lo que tiene de más íntimo, inadvertido; de más bello y verdadero; y que la lucha por la vida y la vulgaridad de lo cotidiano no dejan ver en su ciego vivir de ostras. Pero a esta superación de la vida puramente concéntrica de lo biológico, superación que se da en el arte, adviene en la vida religiosa un transporte milagroso del hombre a la Ciudad de Dios, en donde el hombre ya no vive para sí, ni para otros ni para el mundo. Vive solamente por Dios, para Dios y en Dios. En este momento de desprendimiento de sí mismo, comienza a tener sentido —su último y auténtico sentido— la vida del hombre, que ya no encuentra en sí su apoyo, sino en Dios mismo, en quien aspira a confundirse como una gota

de agua en el mar. Y en este afán nunca cumplido, de identificarse a Dios, el hombre dispone todos sus pensamientos, sentimientos, voluntades y actos. Ya no encuentra en sí mismo su fin sino un obstáculo que tiene que vencer para ser uno con Dios. Lo que lo aleja de Dios es su propio ser cubierto de una gruesa corteza de pecados; corteza, que a veces cala tan hondo que llega a confundirse con el centro mismo de donde dimana su libertad. El pecado para el hombre religioso es todo aquello que se interpone entre su anhelo místico y Dios, última razón que da pleno sentido a su existencia terrenal. El pecado, es decir, el obstáculo que le impide unirse a Dios, no está fuera del hombre religioso sino en su propio ser que no quiere salir de sí mismo. Aquello que le constituye —cuerpo y alma— si no puede salir de ellos, y a ellos se entrega con absoluto olvido de Dios, su cuerpo y su alma se convierten *en pecados capitales,* que no solamente lo alejan de Dios durante su vida temporal, sino que lo alejarán por siempre jamás en una eternidad de amarga y desesperada soledad, en donde su cuerpo y su alma ya no podrán sino sufrir: el cuerpo, los tormentos del infierno; y el alma, el desamor de Dios. El hombre religioso lleva consigo dos enemigos que debe vencer para conquistar el Reino de Dios. Debe vencer los placeres del cuerpo, su sensualidad, su cerrado egoísmo que sólo quiere comodidad, disfrute, refocilamiento, bienestar, dulzura, goce carnal, salud, blandura, lujo, boato, riquezas; y debe vencer los vicios del alma, su amor propio, su vanidad, su orgullo, su pasión, su egoísmo, su amor desmedido a las cosas mundanas. Si no puede salir de su cuerpo y del amor de sí mismo, es que no ha podido salir del pecado, y en el pecado morirá, condenado a una separación eterna de Dios, que es la suprema dicha y razón de ser de todos los seres que son a semejanza suya. El amor, el único amor que debe existir para el hombre religioso es el amor de Dios. Todos los demás amores son vanos si no se juntan en el amor de Dios. El hombre religioso lleva en sí mismo el tabernáculo en el que quiere alojar a Dios y los enemigos que pretenden impedirle entronizarlo en su propio corazón. Y en esta cruenta lucha, cuyo campo de batalla y combatientes se encuentran dentro de cada soldado que desea unirse a Dios —como la burbuja al aire— se pasa la vida entera del hombre religioso, con asombro de quien todavía vive pegado a los intereses del mundo y de su propia existencia individual.

En la vida religiosa, como se acaba de esbozar, el desdoblamiento asume caracteres nuevos y sorprendentes, que no se encuentran ni en la vida profesional, ni en la vida artística. En la vida profesional la vida hace un rodeo para llegar otra vez a la vida, dándole mayor seguridad y deleite, pero sin salir de ella, quedando solamente humanizada, y por tanto, no ha hecho sino elevarse sobre la vida puramente animal, vida en la que las funciones primordiales quedan superadas con los artificios maravillosos de la civilización. En la vida profesional, a los órganos naturales se han agregado nuevos órganos en forma de cálculos matemáticos, máquinas, instrumentos, instituciones, etc., que no hacen sino mejorar la vida individual y social, pero sin salir de la vida. En la vida artística la vida se transforma para alcanzar la perfección ideal que todavía no tiene en la realidad. La creación adquiere nuevos atributos que la vida misma no tiene todavía. La obra de arte concentra y simplifica la realidad; le presta mayor unidad, y le confiere *un sentido total,* que el hombre atareado no siempre descubre en su diaria actividad, interesado tan sólo en el sentido particular que le entrega cada uno de los fines concretos que lo van acercando a otro fin concreto y que constituye *el objeto de sus deseos;* deseos condicionados siempre por el tiempo y la causalidad, insobornables a la caprichosa libertad del ensueño y de la locura. La obra de arte participa de estas dos formas de la subjetividad y de la vida misma de la cual parte, pero sin confundirse con ellos. En la obra de arte todo ocurre como si el tiempo no existiera, y la superficie obscura de la realidad se hubiera hecho transparente, y el dolor hubiera perdido densidad para ser solamente bello —como el recuerdo—, y el futuro fuera ya un presente sin presente como lo es la eternidad de lo perfecto, y lo existente se hubiera puesto a soñar lo que en realidad no es todavía, pero que el artista la anticipa, y convierte en obra de arte el sueño de la realidad que todavía no es realidad y se queda en sueño. En la vida artística, pues, por muchas que sean las transformaciones que el poeta y el artista hayan logrado de la vida en su estado originario, no han podido salir de ella, alcanzando tan sólo *una superación* y *una sublimación* de lo que ya se encuentra virtualmente en el seno de su misteriosa realidad germinal. De aquí nace nuestro asombro por la vida religiosa que presenta una forma absolutamente nueva, irreductible a todas las formas posibles, y que hace del hombre un ser excepcional, y único, que *niega su vida* para identificarse con la vida de Dios. Ni en la vida profesional, ni en la vida artística, ni en

la vida científica, ni en la vida filosófica se da esta negación total de la vida, como en la vida religiosa, en donde solamente se vive para dejar de vivir y vivir en Dios, haciendo de la muerte un eslabón de vida con la Vida Eterna. Aquí en la vida religiosa es donde el desdoblamiento se da en la forma más original y completa, ya que la vida sin dejar ser vida *es otra vida.*

d) *Vida científica.*—Esta forma de existencia trae consigo un singular desdoblamiento que prueba la capacidad inventora del hombre y su libertad ante la vida, que se vale de ella para salir de ella y colocarse a diversas distancias de ella y poder construir sus diversos mundos espirituales, que se distinguen entre sí por el distinto valor que preside y orienta su actividad creadora. El mundo espiritual que se encuentra más cerca de la vida y que la sostiene, pero sin confundirse con ella, es *la vida profesional* que se rige por *la utilidad,* valor que levanta los actos puramente vitales para convertirlos en actos inteligentes, racionales, y solidarios dentro de la compleja *unidad social.* Los instintos de la vida animal se han transformado en conocimientos, en técnica, en complicados órganos mecánicos que superan prodigiosamente los órganos naturales, en la vida profesional, que ha dejado de ser impulso ciego y reiterativo, para elevarse a la luz de la conciencia y del progreso ilimitado, haciendo posible que la vida animal se humanice sin que pierda el vigor y pureza el sentimeinto vital, agregando al disfrute primitivo de la vida, el goce espiritual de su transformación civilizada, en donde la vida se viste de etiqueta y se perfuma de humanidad. El segundo viraje que aleja más la vida de la vida se produce en el momento del desdoblamiento artístico, dominado completamente por la belleza, valor que logra situar al hombre en plena vida espiritual, que ha hecho el milagro de convertir el metal en bruto de la realidad en depuradas imágenes que van a satisfacer la naturaleza ideal y soñadora del hombre, en donde la vida es reconstruída en la obra artística, para conferirle felicidad, que no puede entregarse sino en las formas de imágenes nuevas y de sentimientos sublimados que la música y la poesía; la pintura y la danza han logrado engarzar en el anillo de eternidad que forja el arte, para colocar al hombre fuera de la historia, y de la temporalidad. En el tercer viraje que hace la vida es para colocar al hombre, como ya queda indicado, en el Reino de Dios, descargándolo del peso de sus pecados, es decir, de sí mismo y de todo aquello que impide

la unificación del hombre con Dios, en un esfuerzo heróico de santidad, y que a medida que se va realizando este valor supremo, la distancia que separa al hombre religioso del animal se ha hecho polar y sublime, y con esto, el desdoblamiento que separa sus vidas ha llegado a su perfección, y al mismo tiempo la paz inmóvil de una vida que después de haber traspuesto la vida animal y humana, se ha hecho divina. Estas tres formas de vida que van a determinar los desdoblamientos espirituales de la vida profesional, la artística y religiosa, situándose a diversas distancias de *la vida animal,* se pueden agrupar dentro de una sola gran clase, ya que un mismo lazo las une separándolas de la segunda gran clase de formas de vida, como son las constituídas por la científica y filosófica. La primera gran clase de formas de vida tiene de común el carácter de totalidad, puesto que en cada una de ellas en que se diversifica, el hombre vive en la que ha elegido con la totalidad de su ser espiritual, con su voluntad, con su sentimiento, con su pensamiento, y con su cuerpo que alimenta, como la antorcha, la llama ardiente y luminosa de una nueva existencia que se eleva trascendiendo las fuentes de su origen. La vida del profesional, del artista y del santo —tomadas en su existencia típica e ideal— son totalidades cerradas en las que vive de diferente modo, pero plenariamente, sin mutilaciones ni cortes de la existencia humana, como ocurre en la segunda gran clase de formas de vida del científico y del filósofo. Estos dejan de vivir en sí mismos para entregarse con absoluto desinterés a la investigación de sus objetos particulares. Para el sabio y el pensador lo único que existe es *el objeto* que hay que develar, que sacar de las sombras, que descubrir su íntegra realidad. Para ellos, todo lo que existe, el mundo, la vida, la conciencia, el espíritu, el pensamiento, Dios, la belleza, la verdad, la persona, la sociedad, etc., son *puramente objetos,* y aún su propia existencia individual de sabios y de pensadores no son para sí mismos sino objetos de investigación que dejan de vivir en la plenitud de su ser. Estas vidas mutiladas, deshumanizadas del sabio y del filósofo, que se han convertido en *puro pensamiento,* no hacen sino transformar la compleja, varia, infinita y cambiante realidad en conceptos, y en sistema de conceptos que van tomando distintas formas de acuerdo con los principios y normas invariables del mundo del logos, para quedar fijados en la inmovilidad de las definiciones, clasificaciones, leyes, fórmulas, a través de las hipótesis, teorías, argumentaciones, inferencias y conclusiones que se detienen una vez que han alcanzado las llamadas

verdades científicas, y los nuevos sistemas filosóficos que parecen haber superado las contradicciones y las lagunas muertas de los filosofemas inmediatamente anteriores, que se ufanaban de haber cogido ya el corazón metafísico del universo. Pero el sabio y el filósofo se distinguen entre sí por el modo y extensión en que toman el objeto de su estudio. El sabio no se interesa sino por parcelas de la realidad empírica o ideal que ha delimitado voluntariamente para poder someterlas a las normas estrictas de la investigación científica. Para el matemático, para el físico, para el químico, para el biólogo, etc., el mundo se reduce a los objetos particulares de su ciencia. Y si el sabio se interesa por otras ciencias es solamente en relación de su especialidad, en cuanto van a esclarecerle la problemática circunscrita al dominio de su elección. El hombre de ciencia que solamente vive para su ciencia, en su ciencia y por su ciencia, ha dejado su vida a un lado para conservar de ella nada más los ojos y el pensamiento. Ojos que no saben ver sino un solo objeto; y pensamiento que no puede pensar sino lo que los ojos saben ver. Y el sabio especializado, al final de sus estudios, no ha podido iluminar con la pequeña luz de su ciencia particular, sino un solo puntito de las tinieblas del ser, dentro de cuyo diminuto círculo luminoso ha colocado también sus placeres y vanidades de sabio que no ha sido capaz de elevarse a una visión de totalidad, como el religioso, como el poeta, como el filósofo.

e) *Vida filosófica.*—El hombre vive; trabaja; crea; cree, y piensa. Pero vive, trabaja, crea, cree y piensa sin saber cómo vive, cómo trabaja, cómo crea, cómo cree y cómo piensa. Estas diversas actividades orgánicas y espirituales se dan en el hombre con la misma espontaneidad y belleza de los fenómenos naturales, agregando a estos atributos maravillosos, el prodigio de la conciencia de que carece la majestuosa naturaleza que ignora su propia existencia y su grandeza arrobadora. Pero el hombre no es solamente una fuerza vital que se consume en la propia llama de su variada y rica actividad que va desde las funciones elementales de la vida hasta las formas más altas del espíritu, como son la fe, la poesía y el pensamiento. El hombre, tiene además, la capacidad exclusiva de *reflexionar* sobre su propia actividad y la del universo —mundo—. El hombre no solamente es actor sino espectador, pudiendo al mismo tiempo estar en el escenario de la vida y en la butaca de la reflexión científica o filosófica. Y este poder suyo de salirse de la vida y del mundo,

para *ver* cómo y por qué se desenvuelve la vida; para *ver* cómo y por qué nace y crece el espíritu; para *ver* cómo y por qué existe el universo infinito, ha hecho posible los *desdoblamientos* ya descritos, y en los que el hombre supera la vida creando estas nuevas formas de existencia *espiritual*: profesión, arte, ciencia, poesía, religión y filosofía. Estas diferentes formas de existencia espiritual tienen de común valerse de la vida como mecha que sustenta sus diferentes lenguas de fuego que se elevan en un mismo impulso de superación vital. La pura vida animal no es para el hombre sino brea, aceite que mantiene viva la vida de su espíritu creador y libre.

Pero el hombre, ya una vez en pleno vuelo espiritual dentro de los ámbitos que fijan los desdoblamientos consabidos, vuela con la misma despreocupación y gozo con que vuelan las aves *sin saber* que vuelan, por hallarse tan absortas en su vuelo, que nada les dá el *conocimiento* de ese embeleso, que es *el vuelo*, porque su designio es no más volar. De esta suerte, la vida del hombre ya desdoblada en la profesión, en el arte, en la ciencia, en la poesía, en la religión y en la filosofía, se abandonan a la incitación placentera de sus diversas actividades espirituales, sin detenerse a meditar en las condiciones y razones profundas de su actividad creadora. Pero en cuanto *se detiene a reflexionar* sobre sus respectivas actividades, deja de ser lo que es para convertirse en *filósofo*. El poeta deja de ser poeta; el místico, místico; el artista, artista; el científico, científico . . . , ya que en el momento mismo en que se para para *ver* su obra, deja de crear, para convertirse en pensamiento que abandona la superficie de la realidad natural o cultural, y poder bucear los invisibles soportes metafísicos que la sustentan. La actitud del filósofo —independientemente de la extensión del objeto de su reflexión—, es siempre la misma: ponerse al margen de la vida, de la obra y del mundo para aprehenderlos en *su verdadero ser*, y no solamente en su existencia aparencial, como lo hacen todos los hombres mientras que no reflexionan, y solamente viven sus vidas, sin detener el curso de su marcha, que en este movimiento creador que se realiza a cada instante, consiste la esencia de su ser. El hombre, una vez que ha elegido el género de vida que va a orientar su actividad, se sume en ella, con total entrega de su ser, y olvido de sí mismo y de todo aquello que se encuentra fuera de su mundo, espiritual. No ocurre así con el filósofo, que aparta la vida de su vida, y de sus sentimientos, y de sus deseos, para llevarla a la piedra de sacrificio de

su pensamiento, despiadado, que hunde en las carnes vivas del ente en busca del corazón mismo del verdadero ser. El filósofo, suele ir acompañado del hombre, en cuanto deja de ser filósofo, compañía que se hace más prolongada en el poeta, en el religioso, en el artista . . . , en tanto que no se detienen a reflexionar sobre su obra, que por ésto mismo ya se han convertido momentáneamente en filósofos. El filosófo no crea belleza, ni santidad, ni ciencia, porque sólo sabe manejar su pensamiento para elaborar la teoría de la belleza, de la religión y de la ciencia. Teorías que van a formar después otras tantas disciplinas filosóficas como son *la estética, la filosofía de la religión y la lógica.* Pero el filósofo en su afán de *totalidad*, no se conforma con esto y envía el cono de luz de su reflexión sobre *sí mismo, sobre sus productos culturales y sobre el universo-mundo*, para descubrir *la unidad metafísica* de esta diversidad infinita que se quiebra en la superficie múltiple de las facetas de su experiencia. La vida, pues, del filósofo consiste en dejar de vivir la vida singular de su existencia personal, para difundir y confundirse con su pensamiento en el Todo Universal y Divino, extendiendo sobre El su alma conmovida y maravillada, sintiendo entonces que comienza verdaderamente a existir.

Miguel Niebla al llegar a este punto de su meditación, cree haber encontrado la razón, o el motivo que lo determinó a desplegar su vida ante sus ojos, haciendo que dejara el presente por el pasado; o mejor dicho, que el pasado se hiciera presente, pero un presente singular en el que se suspende —mientras dura la evocación— todo acto sobre el mundo real, para convertirlo en puras imágenes sostenidas milagrosamente por los símbolos de las palabras que van formando el automatismo de su psique impersonal. Miguel Niebla comprendió que cada hombre al recibir el don de su vida particular y única, ya está sometido, antes de que pueda decidir por su libre determinación, a la prefigura trazada virtualmente en la estructura de su propio cuerpo y de su psique, y que él, si es su voluntad, debe terminar y perfeccionar, completando solamente lo que se le entrega como esbozo, o esquema abstracto, todavía sin vida ni realidad plenaria. La situación del hombre frente a su vida es semejante a la del artista que descubre en la caprichosa ramazón y raíces de los árboles extrañas figuras de animales y hombres en actitudes sorprendentes, y que trata después llevar a término lo que ahí está vagamente indicado y escondido entre multitud de formas irregulares, logrando lo que jamás se hubiera cumplido sin su perspicacia y su arte escultórico. La única

libertad fundamental que tiene el hombre es la de decidirse o no, para realizar su esencia personal, o dejar que el matorral de su naturaleza primitiva se desenvuelva salvajemente de acuerdo con su índole biológica. El hombre comienza a existir verdaderamente como hombre, en cuanto logra separarse de su animalidad, para servirse de ella como sostén, y crear una nueva existencia; una existencia espiritual, *desdoblada*, con la cual se va a identificar, poniendo ahí todo su empeño y su ideal; todo su esfuerzo creador, para llevar a su pleno desarrollo y perfección esta nueva forma de vida que se levanta hacia el cielo suprasensible en el que brillan con fulgor invisible las estrellas de la verdad de la belleza, del bien y de la santidad, que alumbran a un mismo tiempo los caminos del hombre y demarcan la obscuridad infinita del misterio que lo rodea por todas partes, pero sin oprimirlo con la congoja de la ignorancia, sino antes bien, abriendo la puerta indefinida de la esperanza, que al hallarse frente a él, se transforma en música y en poesía.

Miguel Niebla descubrió desde su juventud su vocación de filósofo —de pequeño filsófo—, es decir, de hombre que para poder vivir, necesita pararse al margen de la vida, para *verla* pasar, y entender cómo pasa, y por qué pasa, y hacia dónde va, y *qué sentido tiene*, o si no tiene ninguno, y que sólo expresa la brutalidad de una pura existencia, que no necesita de ninguna explicación, porque su única explicación *es que existe* sin explicación, o con ella, siendo, la explicación solamente una necesidad personal del filosófo, pero no una condición del ser. Pero sea la que fuere la solución de este problema, lo cierto es que ya comienza a comprender Miguel Niebla, la razón y el motivo que hiciera que desplegara ante sus ojos, su vida enrrollada en el pasado, y que había permanecido quietamente, recibiendo el polvo del tiempo transparente que deja ver lo que ya *ha sido* para ser nuevamente en forma de recuerdo, que se eleva sobre *la realidad* como un vapor ingrávido irisado de colores impalpables, embelleciendo su presente, que se ha convertido en pura mirada contemplativa, poniéndose a un lado de la acción y de la lucha por la vida, del famoso "strugle for life" de Darwin.

Miguel Niebla comenzó a entender que si quería vivir como hombre, no le bastaba con seguir las líneas trazadas por su naturaleza impersonal psicobiológica; líneas que él no trazó, pero que tiene que seguir, si quiere seguir viviendo. Pero Miguel Niebla comenzó a entender, además, que apoyándose y siguiendo esas líneas podía elevarse sobre ellas, como

el velívolo que tiene que recorrer las pistas del aeródromo, para quedar después libre en el aire, pudiendo elegir su dirección y destino que dependerán ya de su voluntad y soberana responsabilidad; y no solamente de su naturaleza donada, como ocurre en la mayoría de los hombres, que no han podido, o no han querido salir de su animalidad, y siguen ciegamente las líneas trazadas por ella, con mayor o menor inteligencia; con ciencia o empirismo; con civilización o primitivismo — sin que el prodigio que ha alcanzado la civilización moderna sea bastante para pensar que el hombre abandonó su animalidad original, consiguiendo tan sólo deshumanizarse, al convertirse en una bestia diabólicamente poderosa y apocalíptica, como no lo supuso jamás San Juan en sus revelaciones de los días postreros del mundo.

El hombre, para ser hombre, ha de ser dueño de su vida y no esclavo; ha de crear su ser y no sólo tenerlo en usufructo; ha de decidir libremente la aceptación o repudio de su existencia. Y si la acepta ha de determinar después, la forma de su ser, por medio de una serie infinita de actos recreativos, sin término ni fin, porque el verdadero ser del ser, es ser sin acabar de ser, ya que la esencia del ser es estar haciéndose a cada instante, dejando de ser en cuanto cesa la recreación del ser.

Miguel Niebla ha aceptado vivir como filósofo —como pequeño filósofo—, ya que no trae consigo el arresto y la capacidad del gran filósofo. Pero no por pequeño, deja de tener la misma actitud suya al enfrentar su vida al pensamiento, para *saber* cómo vive, y poder determinar su *sentido,* si es que tiene alguno, y no abandonarse simplemente al destino, como corcho en el agua, que sigue las fluctuaciones y direcciones imprevisibles de sus corrientes. Miguel Niebla ante el panorama de su vida pasada, de su vida perdida definitivamente como vida, y transmutada en imágenes que su evocación ha puesto a volar en torno de su presente, cubriéndolo como enjambre que no dejara ver sino huecos de actualidad, se ha propuesto resolver las siguientes cuestiones, que habrán de entregarle lo que solamente los rayos infrarrojos de la filosofía pueden ver en las sombras subterráneas de su ser y del ser del mundo.

1. ¿Qué es lo que puedo saber de mí mismo y de lo que se halla relacionado conmigo de modo necesario?

2. ¿Qué es lo que debo hacer?

3. ¿Qué se me espera después que haya muerto?

4. ¿Cuál es, en suma, la esencia de mi ser?

Las respuestas a estos interrogantes irán formando la cosmovisión de Miguel Niebla, que será para él su verdadero mundo, desde el cual se pondrá después en relación con el mundo común a todos los hombres, aceptando su realidad y conviviendo con ellos con la debida cortesía que demanda la urbanidad y la decencia cuando se visita una casa ajena, aunque sus moradores sustenten opiniones, y tengan creencias y costumbres contrarias a las suyas. A nadie obligará a entrar a su mundo, dejando tan sólo libre la entrada a todos aquellos que quieran entrar por tener la misma musicalidad que tiene su alma.

MIGUEL ANGEL CEVALLOS

EL IDIOMA ALEMAN EN MEXICO *

"El espíritu de una nación y el carácter de su lengua están tan estrechamente ligados que, dado el uno, debería poderse deducir el otro con toda exactitud."
(Guillermo de Humboldt)

En el año de 1877 un escritor alemán, en un periódico mexicano, publica un largo artículo, en el que dice:

"Hace algunos años que la juventud mexicana, siempre estudiosa y anhelante de marchar en las vías del progreso solo se ocupaba de la literatura francesa, como en añejos tiempos sólo se había dedicado al estudio de la latinidad y de los antiguos escritores españoles. Pero ... al revelar la nación alemana en las gigantescas luchas de los años 1870 y 71 ... su incalculable fuerza y pujanza, las miradas del mundo entero se fijaron ... en su idioma y su literatura, vistos hasta esta época con cierto desdén, fueron juzgados dignos de ser estudiados con alguna más detención ...

"... Vulgares preocupaciones contra un idioma duro, bárbaro, para cuya pronunciación se debía tener una papa caliente en la boca, para cuyos verbos y nombres se necesitaba el aliento de dos hombres, corrían de boca en boca y espantaban aun a personas de talento, para acometer un estudio reputado como imposible.

"La efímera permanencia de un príncipe austríaco sobre un efímero trono dió indudablemente un primer impulso algo más vigoroso a la introducción del estudio de la lengua y literatura alemanas en México, y fué poderosamente ayudado por el engrandecimiento de la fuerza y unidad de

* Del libro en preparación: *Contribución al estudio de las letras alemanas en México.*

Alemania . . . El ejemplo que en tiempo del gobierno de su Alteza Serenísima se dió a establecer la *primera y única* clase del idioma alemán en el colegio de Minería, comenzó entonces a tener imitadores en algunos otros colegios públicos y privados.

"Como ya lo hemos indicado, las victorias del año 70 rompieron el dique, y desde este tiempo, en la mayor parte de los establecimientos de estudios secundarios para profesionales de la República se han introducido cátedras del alemán, cuyos cursos son obligatorios para varias carreras científicas más respetables.

"Pero no sólo en las regiones de los estudios oficiales se pueden observar estos avances del idioma alemán; aun en los círculos sociales y literarios se marca el movimiento germánico, el querer penetrar en el espirítu de la poesía alemana, al estudiar su filosofía, al observar la marcha de sus ciencias; pero solamente a pocos es dado beber en fuentes puras por falta de conocimiento de nuestro idioma nacional, y si se ven obligados a hacer sus observaciones como a través de cristales opacos o de color particular, en traducciones francesas o inglesas, o en obras cuya crítica más bien que fundada en las ciencias, ha sido dictada por preocupaciones hostiles de nacionalidad y de raza, y que no pocas veces está basada en una ignorancia crasa de las cosas germánicas o aún ofuscada por un odio y una malevolencia estúpida. De allí resulta que aún entre las personas más aficionadas al estudio de la literatura alemana circulan ideas y preocupaciones completamente erróneas."

Este cuadro algo sombrío del año de 1877 no era correcto entonces, y hoy ya no tiene validez alguna. Aunque el escritor y periodista alemán no lo sabía, la lengua alemana se conocía en México mucho antes de lo que él suponía y la enseñanza del idioma se había iniciado ya desde hacía varios decenios.

El Virreinato, con su universidad escolástica de organización medieval, parece no haber conocido la enseñanza de idiomas vivos —con excepción de los indígenas— y menos, seguramente, de la lengua, en la cual fueron escritas las ideas de la reforma religiosa. Sin embargo, entre los primeros impresores en México tenemos alemanes, Juan Cromberger y Enrico Martínez, que por la unión personal de los reinados de España y de Alemania, tenían la posibilidad de llegar hacia la Nueva España, cerrada tan herméticamente a los extranjeros; y entre los monjes coloni-

zadores de los diferentes órdenes también se encuentra uno que otro alemán. En todo el mundo el idioma de los eruditos es el latín, de modo que no puede existir un impulso serio para la enseñanza de lenguas vivas. Todavía en 1805, el *Diario de México* publica una noticia dirigida "A la educación indulgente", que dice: "Y he aquí otra razón de preferencia de la lengua latina, que ningún viajero culto ignora, siendo infinitos los que viajen por los pueblos de Italia, Inglaterra, *Alemania*, Francia, sin poseer el inglés, el francés, el *alemán* ni el italiano..."

Pero ya desde los primeros aleteos del nuevo espíritu del México independiente, todos los hombres ilustrados reconocen la inmensa importancia y necesidad de abrir nuevos horizontes a los intelectuales por medio de buenas traducciones de literaturas extranjeras y de la enseñanza de idiomas. Continuamente los intelectuales mexicanos de la época se quejan de la falta de conocimientos a este respecto, de la lamentable necesidad de estar obligados a contentarse con traducciones que ya han atravesado otro idioma y por eso se han transformado totalmente. Así, en 1849, en ocasión de la inauguración de la estatua de Goethe en Francfort, Manuel Payno, recomienda la lectura de Goethe en "una escelente traducción francesa", "porque el idioma alemán está muy poco estudiado entre nosotros".

El ramo de la educación, escribe *La Aguila Mejicana* en 1825, "uno de los más importantes y necesarios para la felicidad de la República, fué maliciosamente descuidado". Desde entonces no cesan las recomendaciones para estudiar lenguas vivas.

En 1830 se publican observaciones sobre la traducción de los poetas (*Observador de la República Mexicana*). En 1844, Luis Martínez de Castro se queja de que "aunque la *lengua alemana*, sin disputa es la más rica de cuantas se hablan hoy en Europa no haya sido absolutamente cultivada entre nosotros"; y el *Ateneo Mexicano* en 1844, publica en su Sección de Idiomas la siguiente evocación: "El señor presidente de esta sección, D. Camilo Bros, presentó para cumplir los acuerdos del Ateneo, una lectura en la que recomendó la necesidad de estudiar las lenguas extranjeras y señaló las grandes ventajas que podemos recoger si las poseemos.

"En la época que siguió a nuestra dichosa emancipación, los trabajos que emprendíamos para constituirnos si bien exigían con mayor razón que

antes el conocimiento de las lenguas extranjeras nos embarazaban para consagrar a su estudio un tiempo que necesitábamos robar a la construcción del edificio de nuestra sociedad.

"De aquí resulta que el estudio de los idiomas no fuese un objeto de tanta predilección como otros; circunstancia que reunida con el entusiasmo que en favor nuestro exitó en Europa la independencia, hizo que las principales obras científicas, de literatura y de artes no llegásen a nosotros sino en traducciones malas, generalmente hablando, como que eran el efecto no precisamente del deseo de ilustrar sino del de proporcionar ganancias a los libreros de Francia y de Inglaterra que inundaron de libros el suelo de las colonias españolas, proporcionándonos siempre un bien al difundir en nuestro pueblo los principios de la libertad y del sistema representativo así como los preceptos de las demás ciencias y los elementos de las bellas letras y de las artes."

José Sebastián Segura lamenta todavía en 1869, que "el idioma de Schiller no es tan conocido como el de Racine. Los que ignoran la lengua *alemana*, la tienen por bárbara, pobre e ingrata al oído. Basta decir que entre las vivas es una de las más copiosas, expresivas y elegantes . . . Para que mi traducción sea útil a los aficionados de la lengua alemana, he seguido el método literal, a pesar de sus dificultades. También he procurado conservar el estilo del autor hasta donde mis débiles fuerzas han alcanzado".

Y Jorge Hammeken y Mexía explica en 1874, que su artículo sobre Goethe no tiene otro motivo que el de que "casi la totalidad de las personas que tienen gusto por la literatura en todos los países del mundo, conocen, ó por lo menos traducen el francés, muy pocos por otra parte, conocen el *alemán* y el inglés."

Todas las voces cultas se reúnen en esta continua queja, que se hace más frecuente con el avance del siglo. En 1874 repite lo mismo un periódico dedicado al bello sexo: "El poco conocimiento que se tiene en México de los idiomas extranjeros hace que los buenos modelos de las literaturas inglesa y *alemana* sean leídas apenas, y ningún escritor podrá adelantar en las letras, si no bebe la inspiración en las obras inmortales que han producido los pueblos septentrionales de la Europa . . ." Y un periódico alemán, publicado en 1876, anuncia una edición española con las palabras: "Pero vista la dificultad que ofrece el idioma alemán a los hijos de la raza latina, y a la circunstancia de que sólo hace pocos años

se extiende en la república el estudio del idioma de Schiller y de Goethe, estos periódicos (alemanes) por científica y hábil que haya sido su redacción, han circulado en órbitas demasiado estrechas, para poder ejercer influencia alguna en la opinión pública y para formar un lazo fraternal entre mexicanos y alemanes... Dar a conocer a ésta (Alemania) bajo todos los puntos de vista de su vida política, científica, literaria, artística, comercial e industrial" es el fin de la publicación española. En 1888 un artículo de *Puebla,* impulsando la enseñanza de los idiomas afirma que toda la literatura alemana misma no ha sido producida sino por medio de imitaciones, copias y traducciones de las obras maestras inglesas, "no siendo Klopstock más que un grande imitador de Milton."

Todavía en 1890, en un artículo sobre el estudio de los idiomas, de nuevo se resume que "es innegable la utilidad del aprendizaje de lenguas extranjeras no sólo para las personas que siguen carreras literarias, sino aun para los que se dedican al comercio..." (Cosa curiosa es, notar, que hoy en día por lo general el razonamiento sería exactamente el contrario). "No sólo las obras más notables en medicina, jurisprudencia, ingeniería, bellas artes están escritas en *alemán,* inglés, francés o italiano, porque en *Alemania,* Inglaterra, Francia, Italia la producción intelectual guarda proporción con el estado avanzado de la instrucción pública y con los abundantes y múltiples elementos de cultura, sino que también en las obras sobre ciencias aplicadas..." Y desde los principios del siglo XIX son frecuentes las alusiones a libros alemanes.

Pero a pesar de todas estas quejas, en México ya se enseñaba el alemán desde hacía mucho tiempo; y el número de mexicanos que lo dominaban era mucho más grande de lo que puede suponerse.

Enseñanza oficial

El impulso decisivo parte, como siempre, de la fuerte personalidad de individuos cultos. La presencia de Humboldt en México, su fama internacional y sus obras despiertan el interés en Alemania y en su lengua. En 1803, Humboldt, en el Colegio de Minería —entonces todavía Real Seminario de Minería— presencia los exámenes de los alumnos, examinando él mismo, como elogiándolo pone en relieve el periódico, y fué distinguido allá con honores especiales.

El interés por los asuntos de minería parece haber proporcionado las primeras influencias directas para la enseñanza de la lengua alemana. Ya en 1536 había llegado un grupo de mineros alemanes a México, posteriormente otros mineros solos, reanudándose esta inmigración al principio del siglo XIX. En 1826, de nuevo sale un grupo de 20 mineros "perfectamente instruídos y diestros en los trabajos de su profesión, destinados a ejercerla en aquellos opulentos países" (las nuevas repúblicas americanas). La famosa Academia de Minería en Freiberg, Sajonia, siempre había atraído a muchos estudiantes del extranjero. El primero director del Colegio de Minería, Fausto de Elhuyar, es uno de ellos, nombrado director general de Minería en México mientras estudia todavía en el Colegio de Freiberg. Llegando a México funda en 1792 el Colegio de Minería; y habiendo estudiado en Alemania, casado con una alemana, es natural, que sus inclinaciones y su influencia tiendan hacia la ciencia alemana. Manda traer dibujos, planes y libros de metodología de Alemania. En 1824 llega un importante grupo de alemanes con el plan de fundar una compañía minera y al mismo tiempo una colonia alemana. La persona de mayor influencia en el Colegio de Minería es entonces el profesor de Mineralogía y sucesor de Elhuyar como director del Colegio de Minería, doctor Andrés del Río, quien está en contacto inmediato con todos los alemanes que vienen a México. En 1853, jubilado por el supremo gobierno es "corresponsal de la Real Academia de Ciencias, del Instituto de Francia, de la Sociedad Werneriana de Edimburgo, de la de Medicina de Strasburgo, de la Linneana de Leipsick, de la Real Económica de Saxonia..." etc. Nacido en Madrid, era ciudadano mexicano por amor y por adhesión al país. El segundo tomo de su Mineralogía tiene una introducción a la Pasigrafía geológica por el Barón Alejandro de Humboldt, quien fué su compañero de estudios en Freiberg, en la Academia de Minería, y a quien le había dado descripciones entusiastas de México. Seguramente es su influencia la que impulsa la primera enseñanza oficial de la lengua alemana en México.

En 1833, los periódicos de la capital publican el siguiente decreto: "El ciudadano Ignacio Martínez: por la Secretaría de Relaciones se me ha comunicado el decreto siguiente: El Ecmo. Sr. Vicepresidente de los Estados Unidos Mexicanos se ha servido dirigirme el decreto siguiente: Autorizándolo para arreglar la enseñanza pública en el distrito y territorios decreta:

Artículo 1º—Se suprime la Universidad de México y se establece una Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y Territorios de la Federación, etc.

Artículo 4º—La dirección nombrará a todos los profesores de los ramos de enseñanza.

Arreglo de la enseñanza pública en el Distrito: De los establecimientos de Instrucción pública en el Distrito.

En el Distrito Federal habrá por ahora 6 establecimientos con las cátedras siguientes:

1. Establecimiento de estudios preparatorios: Cátedras: Primero y segundo de Latinidad: una de lengua mexicana: una de tarasco: una de otomí: una de francés: una de inglés: una de *alemán*: una de griego: una de principios de lógica, aritmética, algebra y geometría: una de teología natural, saumatología y fundamentos filosóficos de la religión. Este establecimiento se situará provisionalmente en el antiguo Hospital de Jesús.

El establecimiento de Estudios ideológicos y humanidades no menciona una cátedra de alemán. Pero el tercer establecimiento: Ciencias físicas y matemáticas tiene las siguientes Cátedras:

Dos de matemáticas puras: una de física: una de historia natural: una de química: una de cosmografía: una de minerología: una de francés: una de *alemán*. Este establecimiento se situará en el Seminario de *Minería*. Los profesores darán lecciones en todos los días del año desde el 11 de mayo hasta el 31 de marzo. Todas las cátedras de enseñanza tendrán por asignación una cantidad que no baja de 1.200 ps. ni esceda de 1.500 ps. (anuales.)"

Al final del mismo año 1833, la Dirección General de Instrucción Pública, publica la "Lista de los ciudadanos profesores nombrados por la dirección general en los 6 establecimientos de instrucción pública, nombrados por la misma a propuesta de los señores de ellos". En el tercer establecimiento: Ciencias físicas y matemáticas aparece el nombre de *Jorge Ruger*: *idioma alemán*.

El Colegio de Minería entonces siguió a la cabeza de la enseñanza del alemán. En 1842, José María Castera escribe en una revista mexicana acerca de "la perfección en que se encuentra la minería en Alemania,

y la mayor facilidad que para aplicarse en la república tienen los métodos establecidos en aquella, comparándolos con los que siguen en otras partes, hace creer que sería muy útil enviar a que los estudien a algunos de los alumnos más instruídos"; allí entonces tenemos las primeras becas para estudiantes mexicanos para estudiar en Alemania; y allí también es, donde enseña un profesor, el primer autor de una gramática alemana en México, que se dedicó sobre todo a la enseñanza del idioma alemán — según nos dicen el maestro Altamirano y José Sebastián Segura "el apreciable y modesto profesor de idiomas D. Oloardo Hassey, de quien somos deudores de la primera gramática impresa en esta ciudad para aprender la lengua de Klopstock. El dió clases de alemán durante años en el Colegio de Minería y en la Preparatoria Nacional" (y como parece, también en Agricultura).

En 1851 ya se publica el programa de los "ecsamenes de los alumnos del Colegio Nacional de Minería". "Clase de Idiomas: Alemán, primer año: A continuación del ecsamen de inglés y bajo la dirección del profesor Holoardo Hassey, presentaron los alumnos Manuel Gil Pérez y Agustín Morales todas las materias que contiene la *gramática escrita por el catedrático de esta clase* y manifestaron los conocimientos que han adquirido en hablar y escribir el idioma alemán." Bajo la dirección del profesor D. Oloardo Hassey, se verifican los mismos exámenes en los años de 1854, 1855, cada año en el mes de noviembre. "En esta clase se adjudicó el primer premio al alumno Ramón Macotela y el segundo al alumno Juan Barquero, por quien decidió la suerte en competencia con los alumnos Trinidad Acuña, Diego V. de Cadena, José María Besares y Celso Acevedo," —de modo que los alumnos deben haber sido bastante numerosos. En 1856 y 1857 hay todavía el mismo programa de "ecsamenes" publicado en la prensa, con el mismo profesor y menciones honoríficas de diferentes alumnos. Este mismo profesor Oloardo Hassey publica también un "Estudio de la Literatura alemana" (1852) pensado como lectura para sus alumnos avanzados "consecuencia natural de la publicación de mi Gramática Alemana o *Método práctico para aprender el alemán*". "Por medio de aquella me propuse facilitar el estudio de los rudimentos del idioma hasta el punto que el estudiante fuese capaz de entender la conversación, siendo este el fin del mayor número de aquellos que emprenden el estudio de idiomas para los objetos ordinarios de la

sociedad y del comercio, y no para conocer la hermosura de la lengua y de su literatura.

"La buena acogida de aquella obra, la afición de los mexicanos en general al estudio de idiomas, y particularmente el deseo de mis discípulos en el Colegio Nacional de Minería de poseer un libro que les facilitase el estudio de la literatura alemana, me indujeron a escribir esta obra, de la que estoy convencido estará al alcance de los alumnos del colegio de Minería, a los que la destino particularmente, por los conocimientos estensos en otros ramos que han adquirido antes de ocuparse con el idioma alemán, según consta en el programa de estudios de este colegio, el más prominente del país. Espero que contribuirá al adelanto general, y al recreo particular de aquellos que habiendo pasado por el estudio fastidioso de los rudimentos merecen en recompensa ser introducidos al recinto de la literatura alemana, tan rica y avariada en todos los ramos del saber humano." Y en el prólogo del segundo tomo que contiene piezas sueltas de escritores alemanes afirma de nuevo: "Hemos creído más conveniente el hacer extractos de varias obras sólo con la mira de aumentar el conocimiento del idioma, en cuanto a estilo y palabras técnicas, sin entrar en pormenores biográficos." Y aparte de poetas aparecen piezas sobre pedagogía, lingüística, química, minerales, física, geología y zoología, todas con su vocabulario especial.

En 1858, en la "Escuela especial de Comercio", fundada por Joaquín Velázquez de León, director del Colegio de Minería, recibe el primer premio para "alemán" D. José María del Río, y el segundo Don Francisco Elorriaga.

También la provincia tiene cátedras del alemán: En Aguascalientes, entre los años de 1851 y 1855 un ingeniero alemán, del cual hablaremos todavía más adelante, — radicado desde hace tiempo en México, es nombrado catedrático del segundo curso de matemáticas y del idioma *alemán* en el Instituto Literario de Jesús Terán, y en 1869 el mismo ingeniero es llamado por el gobierno de Zacatecas para desempeñar las cátedras del segundo curso de matemáticas y del idioma *alemán* en el Instituto Literario de allá.

El Instituto Veracruzano, de tan gran prestigio, anuncia, en 1854, las reformas que se han introducido en el Instituto "mientras se expide el plan general de estudios a que tendrá necesidad de sujetarse", dando en-

tre "las materias que se continuarán enseñando idioma francés, inglés, *alemán.*"

Además hay naturalmente profesores ex profeso del alemán, como el señor Federico Guillermo Grube, amigo de los primeros agentes de la Cía. Minera "Rheinisch-Westindische Cie.", en Alemania profesor particular, que en 1824 llega a México, e imparte clases de alemán al historiador y presidente mexicano Anastasio Bustamente, porque los liga una amistad íntima. (Deutsche Briefe aus México.)

El destino, lleno de vicisitudes, de la Universidad Nacional y las seguidas reformas no dejan reconocer si las cátedras de alemán siguieron su curso ininterrumpidamente en los años siguientes. El emperador Maximiliano termina finalmente con la Vieja Universidad Real y Pontificia: es de suponerse que el alemán recibió un gran impulso durante su gobierno. Las reformas de 1867 cambian la estructura de la Universidad, y desde el año de 1868 existen en la Oficina de Estadística de la Universidad los datos relativos a la enseñanza de la lengua alemana en forma continua. La Escuela Nacional Preparatoria empieza con cuatro alumnos masculinos, cuyo profesor es D. Oloardo Hassey hasta el año de 1888, cuando tiene 16 alumnos, todavía sólo hombres. En 1886 el número de alumnos había subido hasta 40. Desde 1889 hay diferentes profesores, todos alemanes, como parece, entre ellos el profesor Miguel Schultz, que da la clase desde 1891 hasta 1895, probablemente, cuando aparece una interrupción en las estadísticas —y probablemente en las clases— hasta el año de 1933, cuando empieza de nuevo con 14 alumnos y una alumna. Desde entonces la cátedra continua regularmente, aunque con un número de alumnos siempre menor hasta el año de 1950, en que empieza a subir de nuevo.

En la Facultad de Filosofía y Letras, que en 1910 se inicia como Escuela Nacional de Altos Estudios, se imparten clases de alemán en cursos de dos años que dan maestros alemanes sin título académico, desde el año de 1916, con 4 alumnos, entre ellos una alumna, con una interrupción entre 1919 y 1923. La Facultad de Filosofía y Letras tiene cursos de alemán desde 1929, sin interrupción. Desde el principio la enseñanza consiste en cursos optativos de dos años que no presuponen conocimientos previos, y en ciertas temporadas fué impartida por el director respectivo del Colegio Alemán. El número de alumnos siempre era muy bajo, con una tendencia continuamente descendiente, sobre todo durante

los años de la última guerra, bajando durante algún tiempo hasta un sólo alumno.

Enseñanza particular.

Al lado de la enseñanza oficial, desde tiempos todavía más remotos, tenemos ya la enseñanza particular del idioma. En mayo de 1809 aparece un anuncio sobre la fundación de una Escuela de Lenguas extranjeras: "con el competente permiso de este superior gobierno . . . por un traductor de los papeles públicos de inglés y francés"; fueron entonces probablemente el inglés y el francés los únicos idiomas enseñados en esta escuela. Pero ya en el año de 1827 se publica el siguiente aviso curioso en la prensa:

"Juan *Fiegen* tiene el honor de participar a este respetable público estar dispuesto a dar lecciones de *alemán*, francés, inglés, olandez y latín, a las personas que gustan instruirse en cualquiera de los referidos idiomas, está pronto a manifestar documentos de su cristiandad, de su conducta y honradez, con certificados de personas conocidas de esta capital que lo han tratado y comunicado, contestará el indicado Fiegen en la calle segunda del Relox Nº 4, que es donde vive."

En 1844 aparece un programa de los ejercicios del "Jimnacio Mexicano": establecido en la Hacienda del Olivar a media legua de Tacubaya en el Distrito del Centro de México, con los idiomas: Griego y latín, *alemán*, inglés, francés, italiano. En 1858, un profesor *Mieg* traduce varias anécdotas del francés y del *alemán* que se publican en la prensa.

En 1873 ya existe algo como un precursor del Colegio Alemán, la Institución *Katthain* — en 1882 un señor Emilio Katthain será recibido como socio corresponsal de la Sociedad de Geografía y Estadística — cuya solemne distribución de premios está comentada en la prensa. Los alumnos recitan poesías en español, francés, inglés y en *alemán*, y los señores del *Orfeón alemán* cantan "Ich grüsse Dich" (Te saludo), seguido el acto por una alocución en *alemán* por el alumno Benito Suchy. Y todavía en 1881 el periódico elogia el Instituto, indicando que "con toda satisfacción hemos asistido a la mayor parte de los exámenes sustentados por los alumnos del mencionado Instituto, ascendiendo el número de los jóvenes educandos a 78", y afirma sus adelantos en aritmética, en los idiomas

alemán, francés e inglés. Alrededor de 1880 los conocimientos del idioma alemán en México han adelantado de tal manera (o la colonia alemana ha aumentado), que "El Nacional" puede traer cada mes una revista política no sólo en inglés y francés, sino también en *alemán* e italiano; lo mismo llega a hacerse en 1881 y en 1882, los artículos de 1881, firmados por Alexander *Steinmetz* como traductor, profesor de la lengua *alemana* y francesa. En 1882 dice la leyenda de la firma "Es ist aus der spanischen Sprache übersetzt durch José Berruecos Tornel, Professor der deutschen Sprache" —(traducido del español por J. B. T. profesor del idioma alemán)—, una traducción, sin embargo, que contiene un sinnúmero de faltas no sólo gramáticales sino también de sentido.

En 1894 se funda el Colegio Alemán (hoy Colegio Alemán "Alejandro de Humboldt") por un grupo de alemanes residentes en México "pues los miembros de nuestra colonia son, ante todo, buenos alemanes y por eso se preocupan a conservar a sus descendientes la "alemanidad" (Deutschtum) y a dejarles como herencia el carácter, saber, costumbres y moral alemanas, en tanto que sea posible". Y desde entonces es el Colegio alemán que ante todo se encarga a propagar el conocimiento del idioma, sea entre sus alumnos, sea posteriormente en cursos nocturnos para adultos.

El idioma alemán ya no está desconocido en México. Varias citas en alemán, aunque no muy frecuentes, que presuponen conocimiento del idioma lo comprueban. Ya en 1844, tenemos como epígrafe de un ensayo de Luis Martínez de Castro una cita del "Agathon" de Wieland: "Sein Herz brannte zugleich von einem zürnenden Abscheu vor den Menschen, dessen nur diejenigen fähig sind, welche die Menschheit lieben", con la traducción: "Y ardió al punto su corazón y abominó de los hombres; afecto de que únicamente es susceptible el amante de la especie humana". Una sola vez aparece, y esto en 1852 en la "Ilustración Mexicana", la publicación bilingüe de un poema de Friedrich von Schiller: Despedida de Héctor. El texto original alemán está impreso al lado de la traducción española, pero padece de muchas erratas e inexactitudes.

Porque esta es otra dificultad, dura a vencer: aunque los cultos mexicanos lleguen a dominar el alemán —los linotipistas batallan en este caso con un idioma totalmente desconocido, invencible para ellos, y nombres, lugares, citas y textos alemanes aparecen —si aparecen del todo—, en una forma a veces totalmente incomprensible y cuajada de errores que cambian el sentido.

Con todo y esto, en los últimos decenios del siglo pasado ya han penetrado palabras alemanas al idioma español, que la prensa usa frecuentemente. El *Lied,* título de poemas que usan entre otros Manuel Gutiérrez Nájera como Rubén Darío, es palabra ya conocida e introducida desde el año de 1874. Una serie de artículos en la prensa tiene como firma *Wanderer* (caminante), el *Kindergarten* aparece en 1890; un crítico de teatro se llama *Tanhausser,* y en 1888 un artículo ostenta el título de *El Zollwerein* (aunque con w en lugar de la v) americano", y otro en 1893 emplea la palabra *Götterdämmerumg,* para la situación política. "La psicología fisiológica y el lenguaje" no puede prescindir de la filología alemana y alude a la obra "La ceguera verbal" (descrita por Kussmaul en 1877), "Wortblindheit" en paréntesis; y la "Revista Moderna" en 1900, invita al "Fest der modernen Zeitschrift" con título en alemán para invitar a una serie de conferencias y una semana festiva.

II

Echamos un vistazo rápido sobre la situación actual:

Filosofía y Letras: Dentro del Departamento de Letras Modernas existía hasta 1954 una sección española, inglesa y francesa. Se ofrecieron como optativas primero y segundo años de alemán, una introducción a la literatura alemana, un curso sobre épocas de la literatura alemana, y desde 1954, por primera vez un Seminario de traducciones de textos filosóficos y literarios para alumnos avanzados. Durante los dos años de cursos elementales, la enseñanza tenía que limitarse sobre todo a los elementos de la lengua y una ayuda para la traducción de libros científicos. Lo último se hizo sobre todo importante, porque desde hace algunos años para los exámenes profesionales de la maestría y del doctorado se introdujo como requisito, mediante un examen de traducción, la comprobación de que el estudiante era capaz de traducir textos de alguna de las lenguas modernas. En los años de 1939 y 1940 la Facultad ofrecía también cursos de Fonética alemana, combinada con algo de Historia de la Lengua, una cátedra que se acabó con la muerte del maestro, el germanista doctor Holtzhausen.

La enseñanza de la literatura alemana en la Universidad fué introducida bastante tarde. El profesor Oloardo Hassey nos dice en el

prefacio al segundo tomo de su "Literatura alemana" que con apoyo del señor don José María Tornel, director que fué del Colegio de Minería, "conseguí introducir el estudio de la literatura alemana, y el mejor éxito ha coronado mis esfuerzos. La naturaleza ha dotado a los mexicanos con una inteligencia privilegiada y con una memoria la más feliz. Mis discípulos mismos me hicieron ver al fin del primer curso la necesidad de extender las materias de la enseñanza del alemán y me decidí a publicar el segundo tomo de la literatura..." Pero como es evidente aquí, parece haber sido más bien una enseñanza del idioma con textos literarios de lectura.

Parece que el Colegio Alemán tenía casi exclusivamente la tarea de impartirla, y como esta enseñanza, con excepción de los años de guerra, se impartía sólo en lengua alemana, naturalmente se limitaba a un círculo pequeño de alumnos de habla alemana. Según los datos que he podido reunir, la literatura alemana fué impartida desde los años de 1939-1940, y continuada posteriormente y esporádicamente como "Introducción en la literatura alemana"; pero desde 1950 fué regularmente dada en lengua española. En 1952 y 1953 se ofreció también un curso monográfico de literatura alemana.

Con el cambio de las Facultades a la recién construída Ciudad Universitaria, en el año de 1954, fué decretado un nuevo reglamento para los profesores de la Universidad, y un grupo de maestros fué nombrado maestros de carrera de tiempo completo, para trabajar exclusivamente para su Facultad y, lo más posible, encargarse de todas las cátedras de su especialidad. En el curso de esta reforma fué nombrada también una maestra de carrera para la lengua y literatura alemanas, y cuando en 1955, en esta conexión, se efectuó una reforma total de los planes de estudio, fué creada por primera vez en la Universidad una sección alemana completa. Los planes para la sección alemana, que trabaja en colaboración con el departamento de inglés son los siguientes:

Maestro de Letras modernas. (Sección alemana.)
Materias obligatorias. (Cursos generales.)

1. Curso superior de latín. (I y II año.)
2. Curso superior de alemán. (I y II año.)
3. Teoría literaria.

4 Introducción en la Investigación Literaria. (Temas ingleses-alemanes.)

5. Fonética alemana (que en caso de necesidad puede ser sustituída por el curso correspondiente de la sección inglesa).

6. Gramática histórica (que en caso de necesidad puede ser sustituída por el curso correspondiente de la sección inglesa).

7. Corrientes principales de la literatura alemana (antes Introducción a la Literatura alemana, en español o alemán, según los conocimientos de los alumnos).

Cursos monográficos:

Primer grupo: Literatura española y latinoamericana. Literatura mexicana.

Segundo grupo: Literatura moderna y contemporánea alemana (desde 1850). Clasicismo y romanticismo en Alemania (1700-1850). Literatura medieval. Humanismo barroco (hasta 1700).

Tercer grupo: Historia cultural alemana. Literatura comparada (tema inglés-alemán). En 1955 se dió en el primer semestre: Romanticismo alemán y en el segundo: Romanticismo inglés, una novedad de cooperación entre dos departamentos, que promete mucho para lo futuro.

Seminario sobre Literatura alemana (que en caso de necesidad puede sustituirse por el curso correspondiente de la sección inglesa).

Seminario para la traducción de textos alemanes.

6 cursos optativos semestrales (que pueden tomarse también en Institutos y otras facultades), y 3 semestres de materias pedagógicas.

Entre las materias optativas para las demás carreras se encuentra también la lengua y literatura alemanas; y para el doctorado se recomiendan como especialización entre los demás: Lengua y literatura alemanas. El nuevo programa pasa la enseñanza elemental en lenguas modernas a los estudios preuniversitarios y prevée en la Facultad misma sólo cursos avanzados, que dentro de la sección nueva de Letras Alemanas serán obligatorios para los alumnos, y optativos para las demás.

Desde 1955 la Facultad de Filosofía posee también una pequeña biblioteca alemana, de textos literarios y antologías para el uso del seminario.

En la *Preparatoria Nacional* se dan dos cursos de un año cada uno. Estos cursos necesariamente tienen que limitarse a la enseñanza elemental, aunque el interés es grande y el número de alumnos, por lo menos al principio del año, enorme.

La Universidad tiene cursos de alemán en:

La Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, desde 1953. Se dan dos cursos de un año cada uno para futuros diplomáticos, licenciados en Cien-

cias Políticas y Sociales, que pueden elegir entre el alemán y el italiano; la Facultad de Música; la Facultad de Ciencias; la Facultad de Química, no regularmente; en la "Esime" —Escuela Superior de Ingeniería Mecánica y Eléctrica—, que depende de la Secretaría de Educación, y en el Instituto de Antropología.

También en casi todas las universidades y Escuelas Técnicas de Altos Estudios de la República se imparten clases de alemán: así en Puebla, Guadalajara, Monterrey, Guanajuato, etc. Y universidades particulares ofrecen cursos del idioma, como la Universidad Ibero-Americana, donde el alemán es obligatorio para la sección de Historia del Arte.

Numerosas instituciones particulares, ante todo el Colegio Alemán en su curriculum general y cursos nocturnos para adultos, El Instituto Mexicano-Alemán y también maestros particulares ofrecen ahora cursos de alemán a todos los que desean aprenderlo.

El nuevo "Instituto Cultural Mexicano-Alemán, Alejandro de Humboldt" está llamado a coordinar todos estos esfuerzos particulares y, al lado de la U. N. A. M. dar un impulso serio y sistemático a la difusión del trabajo cultural de Alemania.

Porque el idioma nunca es un fin en sí, sino siempre sólo el vehículo del espíritu. En una Universidad sobre todo, la inmediata finalidad práctica para aprender un idioma, no tiene sentido ni importancia alguna. La Universidad, esencialmente humanista, no puede intentar otra cosa que a través del idioma, hacer visible todo un país distante, todo un espíritu diferente, crear un medio de interpretación, abrir una ventana que da sobre nuevos horizontes, construir el escalón hacia otro templo del espíritu, diferente, pero profundamente aparentado al espíritu donde se manifieste.

Que los estudiantes también sean capaces a comprar un boleto de tren o a escoger un platillo en una lengua extranjera, es algo secundario; que sean capaces a ampliar su vista, a enriquecer su espíritu por toda la riqueza intelectual de otro pueblo, penetrar por medio de una lengua nueva en el espíritu, la historia, los pensamientos de otra nación, el cual así descubrirán ser consanguíneo y cercano al propio alma, es el único motivo por el cual deben emprender la ardua tarea de familiarizarse con el idioma, muchas veces difícil para ellos, pero de ningún modo insuperable. Mis propias experiencias y las de otros maestros de la lengua me han convencido que la lengua alemana no ofrece dificultades a los

alumnos mexicanos, y todos hemos notado con placer que en cada curso hay alumnos brillantes que en corto tiempo llegan a dominar el idioma con una pronunciación excelente.

La concentración de todas las Facultades en la Ciudad Universitaria pronto permitirá atraer a los alumnos interesados a clases no sólo de idiomas, sino que dará facilidades a los estudiantes de todas las Facultades para asistir a cursos generales de su interés, que comprenderán, como es de esperar, todos los campos de las humanidades.

Esperamos que, dentro de las nuevas posibilidades de los planes reformados, los esfuerzos oficiales y particulares, el interés en la lengua y la literatura alemanas pueda impulsarse de tal manera que realmente lleve a resultados fructíferos, y que los alumnos de la Facultad sigan con esta tradición larga que existe en México, en una forma mucho más efectiva y sistemática que hasta ahora.

MARIANNE O. DE BOPP

EL POPOL-VUH, LIBRO ESOTERICO DE LOS QUICHES

Cuando los españoles invadieron el territorio que hoy forman las repúblicas de México y de Guatemala se encontraron con varias poblaciones indígenas, algunas de las cuales habían alcanzado un alto grado de civilización. Los conquistadores trajeron con ellos su cultura, sus costumbres y su religión que impusieron con violencia a los vencidos, no vacilando en poner a fuego y a sangre los que no se sometían con la prontitud deseada.

Entre los pueblos más importantes que ocupaban entonces la actual república de Guatemala se encontraban el quiché y su rival el cakchiquel. El primero después de una heroica resistencia tuvo que rendirse ante la superioridad militar de los españoles y recibir a éstos en son de paz en la ciudad de Utatlán, la floreciente capital quiché que poco tiempo después fué arrasada por los mismos vencedores. Es este pueblo quiché el que nos ha legado uno de los documentos indígenas de mayor interés para el estudio de las culturas prehispánicas, nos referimos al *Popol-Vuh*.

Este monumento de la sabiduría precortesiana fué escrito a raíz de la Conquista por un indio quiché de la nobleza, que había aprendido a leer y a escribir el idioma de los vencedores con los frailes encargados de la instrucción de los indígenas. Este documento escrito en quiché, pero con caracteres latinos, permaneció escondido alrededor de siglo y medio hasta que un día unos indios lo pusieron en manos de un fraile dominicano, el padre Ximénez, quien lo transcribió y lo tradujo al español, después de lo cual desapareció otra vez el documento sin que se haya tenido noticias de él hasta la fecha.

El padre Ximénez puso a su traducción el título de *Historia del origen de los indios de esta provincia de Guatemala,* y actualmente la obra se conoce con su nombre quiché de *Popol-Vuh* —literalmente el *libro de*

la comunidad—, y también con el de *Manuscrito de Chichicastenango,* —del nombre del pueblito del cual era cura el padre Ximénez en la época en que el documento llegó a sus manos. El Popol-Vuh contiene las ideas cosmogónicas de los quichés, sus más antiguas tradiciones, la historia de sus orígenes y la cronología de sus reyes hasta el año de 1550.

El autor de la obra nos dice en el preámbulo que la escribe "ya dentro de la ley de Dios, en el cristianismo" porque "ya no se ve el Popol-Vuh, ... escrito antiguamente, ... donde se veía claramente la venida del otro lado del mar ... Existía el libro original, pero su vista está oculta al investigador y al pensador. Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra ..."

Al principio, dice el texto quiché, "todo estaba en suspenso, ... no había nada dotado de existencia ... Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión", pero "vacío". Sólo había inmovilidad, obscuridad y silencio. Los dioses se encontraban en el agua "rodeados de claridad". Estos dioses después de haber meditado y deliberado entre sí acordaron crear al hombre antes de que amaneciera, pero antes crearían "los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida ... Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama *Huracán*". Y agrega que "el primero se llama Calculhá Huracán, el segundo es Chipi-Caculhá, el tercero es Raxa-Caculhá. Y estos tres son el Corazón del Cielo".

Empezó la creación. Primero se llenó el vacío, el agua se retiró y de ella surgió la tierra; se formaron "las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas". Luego fueron creados los genios de los bosques y los animales para guardar los bosques y los bejucos. Inmediatamente les fué asignada su morada a los venados y a las aves, "tú, venado, dormirás en la vega de los ríos y en los barrancos ... Vosotros pájaros, habitaréis sobre los árboles y los bejucos ..., allí os multiplicaréis ..." Pero lo que deseaban los dioses era ser invocados y alabados por sus criaturas y como no pudieron conseguirlo los condenaron a ser comidos. "Vuestras carnes serán trituradas. Esta será vuestra suerte. Así dijeron cuando hicieron saber su voluntad a los animales pequeños y grandes que hay sobre la faz de la tierra".

Intentaron luego hacer al hombre. De tierra lo hicieron pero "se deshacía... no tenía movimiento ni fuerza, se caía", tampoco podía ver y aunque habló al principio "no tenía entendimiento" por lo que fué desbaratado por sus mismos creadores y éstos habiendo deliberado de nuevo acordaron hacer al hombre de madera "y al instante fueron hechos los muñecos labrados en madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra". Se multiplicaron, pero como "no tenían alma ni entendimiento" y no invocaban a sus creadores corrieron la misma suerte que sus antecesores: fueron aniquilados, esta vez por un diluvio, y destrozados por los animales y todas aquellas cosas como ollas, piedras de moler, casas, etc., que les habían hecho compañía o que les habían servido en alguna forma. Fué una revuelta de toda la naturaleza contra esos infortunados muñecos de palo que "desesperados corrían de un lado para otro; querían subirse sobre las casas y las casas se caían y los arrojaban al suelo; querían subirse sobre los árboles y los árboles los lanzaban a lo lejos; querían entrar a las cavernas y las cavernas se cerraban ante ellos". Sin embargo, el autor del texto quiché nos da a entender que no todos perecieron en ese cataclismo, puesto que agrega que "la descendencia de aquéllos (hombres) son los monos que existen ahora en los bosques..., y por esta razón el mono se parece al hombre, es la muestra de una generación de hombres creados... hechos de madera".

A continuación se nos habla de unos gigantes ensoberbecidos, Vucub-Caquix y sus dos hijos: Zipacná y Cabracán, que sacudían y derribaban las montañas y que fueron vencidos por dos muchachos de estirpe divina llamados *Hunahpú* e *Ixbalanqué* que son los personajes principales de la primera mitad de la obra. Con la muerte del último gigante acaba la primera parte[1] del Popol-Vuh. La segunda, nos hace retroceder en el tiempo para relatarnos "una parte solamente de la historia" del padre de los dos héroes Hunahpú e Ixbalanqué, de nombre Hun-Hunahpú. Este tenía un hermano llamado Vucub-Hunahpú y dos hijos: Hunbatz y Hunchouen, ambos de gran sabiduría.

---

1 En el manuscrito original el texto no estaba dividido en partes sino que era corrido y sin interrupción desde el principio hasta el fin. Fué el abate Brasseur de Bourbourg —el primer traductor francés del texto quiché—, quien dividió a éste en cuatro partes y cada parte en capítulos. Esta división es conservada en la versión de Adrián Recinos. Ed. Fondo de Cultura que utilizamos.

Hun-Hunahpú y su hermano se pasaban el tiempo jugando a los dados o a la pelota. Habiéndolos oído un día los Señores de Xibalbá deliberaron acerca de la manera de castigar a los dos jugadores y apoderarse de sus instrumentos de juego. Para ello les despacharon cuatro mensajeros —que eran buhos investidos de la dignidad de *Ahpop Achih*—, con el objeto de invitarlos a jugar a la pelota. Los dos hermanos se despidieron de sus hijos y de su madre a quien dejaron en prenda su pelota, la cual colgaron "en el hueco que hacía el techo de la casa" y siguieron a los buhos. Con ellos "fueron bajando por el camino de Xibalbá por unas escaleras muy inclinadas, hasta que llegaron a la orilla de un río que corría rápidamente entre los barrancos . . . , pasaron por ellos" y en seguida atravesaron un río que corría entre jícaros espinosos sin lastimarse. "Luego llegaron a la orilla de un río de sangre y lo atravesaron sin beber sus aguas; llegaron a otro río solamente de agua . . . pasaron adelante" hasta encontrar el cruce de cuatro caminos.

Estos cuatro caminos eran rojo uno, negro el otro, otro era blanco y otro amarillo. El negro les habló diciendo: "Yo soy el que debéis tomar porque soy el camino del Señor."

Llegaron por fin a Xibalbá donde los Señores que allí moraban se burlaron de ellos a tal grado que "se retorcían del dolor que les causaba la risa en las entrañas, en la sangre y en los huesos". Los mandaron después a la *Casa oscura* donde "no había más que tinieblas" y en donde se les entregó por orden de Hun-Camé y Vucub-Camé —los jueces supremos de Xibalbá— una raja de ocote encendido y un cigarro también encendido con la orden de devolverlos al día siguiente sin haberlos consumido. Pero tanto el ocote como los cigarros se consumieron y al amanecer siguiente los dos hermanos fueron sacrificados. Antes de enterrar a Hun-Hunahpú le cortaron la cabeza y la colgaron de un árbol "sembrado en el camino". Este árbol que nunca había fructificado antes se cubrió repentinamente de jícaras que causaron la admiración de los de Xibalbá. Ya no se podía distinguir en él a la cabeza de Hun-Hunahpú pues se había transformado en un fruto semejante a los demás frutos. Los Señores de Xibalbá prohibieron entonces en forma terminante el acercarse al árbol, quienquiera que fuese, pero una doncella de noble familia "oyó la historia maravillosa" de labios de su padre e inmediatamente le entró el deseo de probar uno de aquellos sabrosos frutos. Se dirigió al árbol, pero cuando hubo llegado a él le habló la cabeza de Hun-Hunahpú,

prometiéndole que ella no moriría y le lanzó un chisguete de saliva que cayó en la mano derecha de la joven Ixquic —tal era su nombre—, y así "por la sola virtud de la saliva" quedó preñada la doncella. Enterado de ello su padre ordenó a los cuatro mensajeros Ahpop Achih que sacrificasen a la joven y le trajesen su corazón en una jícara; pero mientras la llevaban al suplicio la doncella persuadió a los buhos de que le dejaran la vida y que en lugar de su corazón les llevasen a los de Xibalbá la savia roja de un árbol encarnado muy parecido a la sangre. Así hicieron los mensajeros después de lo cual abandonaron Xibalbá y se convirtieron en los servidores de la doncella.

Ixquic se marchó a casa de su suegra, la madre de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, que vivía con sus nietos Hunbatz y Hunchouen y allí dió a luz a Hunahpú e Ixbalanqué. Los dos niños crecieron pero eran continuamente vejados, tanto por su abuela como por sus hermanos mayores. Sufrían en silencio hasta que un día acabaron con los envidiosos hermanos transformándolos en monos. Más tarde, ayudados por un ratón, encontraron la pelota y demás instrumentos de juego que su padre había escondido antes de partir para Xibalbá y se pusieron a jugar, pero los Señores de Xibalbá los oyeron, se molestaron y les mandaron mensajeros con la orden de que se presentaran ante ellos para jugar a la pelota. Se despidieron los muchachos de su abuela y de su madre y antes de irse cada uno sembró una caña en señal de su suerte, diciendo: "... si se secan, esa será la señal de nuestra muerte..., pero si retoñan ¡están vivos diréis, oh abuela nuestra!

Se marcharon entonces, llevando cada uno su cerbatana. Pasaron por los mismos lugares por los que habían pasado su padre y su tío y llegaron a Xibalbá donde los Señores los obligaron a permanecer una noche en la Casa Obscura con una raja de ocote y un cigarro encendidos que debían de devolver íntegros al amanecer siguiente, pero los muchachos mediante un artificio conservaron enteros el ocote y los cigarros, es decir, salieron victoriosos de la prueba. Los de Xibalbá furiosos al verse vencidos invitaron a los dos hermanos a jugar a la pelota con ellos pero no los pudieron vencer. Los sometieron entonces a varias pruebas en todas ellas los jóvenes salieron victoriosos, algunas de esas pruebas: consistían en permanecer toda una noche en una casa de tormento. Así como habían pasado la primera noche en la Casa Oscura tuvieron que pasar las siguientes en la Casa de las Navajas, la Casa del Frío,

la Casa de los Tigres, la Casa del Fuego, etc., cualquiera de estos tormentos significaba una muerte segura, sin embargo, los muchachos amanecían siempre sanos y contentos y durante el día jugaban a la pelota con sus huéspedes sin que éstos no pudiesen jamás vencerlos. No obstante, durante la noche que pasaron en la Casa de los Murciélagos, por una imprudencia, Hunahpú quedó decapitado. "Fueron en seguida a colgar la cabeza sobre el juego de pelota por orden expresa de Hun-Camé y de Vucub-Camé, y todos los de Xibalbá se regocijaron por lo que había sucedido a la cabeza de Hunahpú". Pero en la noche siguiente le fué fabricada a Hunahpú otra cabeza bajo los auspicios de los "sabios" del cielo. El mismo Huracán, el Corazón del Cielo intervino en la fabricación y de esta suerte el héroe revivió al amanecer. Ambos hermanos volvieron a jugar a la pelota y volvieron a vencer a los de Xibalbá.

Como ya había llegado el momento de su muerte, los muchachos que lo sabían se arrojaron de motu propio en una hoguera que habían mandado preparar los de Xibalbá. Murieron pero "volvieron a aparecer" al quinto día y tomando la apariencia de dos pobres bailarines se mostraron a sus antiguos huéspedes; cantaron, bailaron, hicieron toda clase de "prodigios" ante ellos sin dar a conocer su identidad y así divirtieron a aquellos Señores un largo rato, después de lo cual, durante uno de sus trabajos mágicos mataron a Hun-Camé y a Vucub-Camé. De esta manera los muchachos vengaron a su padre y vencieron definitivamente a los de Xibalbá, los que "incitaban al mal, al pecado y a la discordia". Desde entonces fué rebajado el poder de aquellos Señores, perdieron el derecho a jugar a la pelota y empezó "la decadencia de su imperio".

Después de haber honrado la memoria de sus padres Hunahpú e Ixbalanqué ascendieron al cielo y uno fué a morar al sol y el otro a la luna. "Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra".

La tercera parte de la obra nos informa que el hombre fué hecho por los dioses con la masa del maíz. Cuatro fueron los primeros hombres así formados y se llamaron: Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutah e Iquibalam. Eran buenos, hermosos e inteligentes; hablaban, veían, oían, andaban, pensaban y "al punto alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. . . . Las cosas ocultas las veían todas sin tener que moverse . . . , grande era su sabiduría". Conocían "lo que está lejos y lo que está cerca", veían "lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra". Pero su Creador y su Formador no vieron esto con agrado y acordaron restringir-

les a sus criaturas sus dotes. "Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca". Luego, mientras dormían, fueron creadas cuatro hermosas mujeres para que fueran sus esposas. De estas cuatro parejas salieron más tarde las tribus originarias del Quiché.

El texto que sigue está evidentemente mutilado en varias partes. Se refiere a las distintas tribus que primero poblaron la porción del territorio situado "allá en el oriente", luego su llegada a Tulán, las distintas emigraciones de las tribus, las peripecias y sufrimientos por los que tuvieron que pasar antes de llegar a la montaña Chi-Pixab donde se reunieron y organizaron bajo los diferentes nombres que escogieron. Los quichés se establecieron posteriormente en el monte Hacavitz donde dominaron a las otras tribus y llegaron a constituir un pueblo numeroso. El Popol-Vuh nos habla de las costumbres religiosas y familiares de los quichés, de sus comunicaciones con su dios Tohil, del regreso al oriente de los hijos de Balam-Quitzé, Balam-Acab y Mahucutah para recibir las insignias del reino y todos sus distintivos de manos del Señor Nacxit. Bajo la cuarta generación de reyes los quichés fundaron una hermosa ciudad, con edificios "de cal y canto", la que abandonaron después para establecerse en Gumarcaah, que los mexicanos llamaron Utatlán y que llegó a ser la floreciente capital que destruyeron los españoles. La fundación de Utatlán fué bajo el reinado de Gucumatz, rey prodigioso al decir del Popol-Vuh, pues "siete días subía al cielo y siete días caminaba para descender a Xibalbá..." Este rey que perteneció a la quinta generación dió principio a la grandeza del quiché.

En el último capítulo el autor de la obra nos enumera las catorce generaciones de reyes que gobernaron al quiché desde Balam-Quitzé hasta don Juan de Rojas y don Juan Cortés, cuando ya el país se encontraba bajo la dominación española.

Este es, en síntesis, el Popol-Vuh tal como ha llegado a nosotros; el antiguo libro era más extenso, pues además de contener la cosmología y las antiguas historias del quiché era el libro de las profecías y el oráculo de los reyes, pues según refiere su compilador, consultándolo los reyes "sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que

había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado Popol-Vuh".

Varios investigadores han señalado semejanzas entre el libro quiché y el Génesis. Al comentar la edición del Popol-Vuh del abate Brasseur de Bourbourg, Adolf Bandelier creyó ver en las primeras frases una transcripción del Génesis y consideró que no eran autóctonas americanas. En apoyo de esta tesis se afirma que en la época en que fué redactado el Popol-Vuh los indios se encontraban bajo la influencia de las enseñanzas cristianas impartidas por los misioneros españoles. Ahora bien, aunque en el preámbulo de la obra su autor nos indica que la escribe "dentro de la ley de Dios, en el cristianismo" nosotros creemos que el conocimiento que en esa época los indios pudiesen haber tenido del Antiguo Testamento no pudo haber influído en la redacción del manuscrito indígena, y esto por varias razones que después expondremos. Nuestro deseo es tratar de aportar datos en contra de la tesis de Bandelier y de sus adeptos.

Empezaremos por señalar la semejanza que algunos pasajes del libro quiché ofrecen no sólo con el Génesis sino con otros textos sagrados de la antigüedad.

Recordemos las primeras frases del Popol-Vuh. Al principio "todo estaba en suspenso", nada existía, excepto el mar en calma y el cielo "vacío". Sólo había inmovilidad, obscuridad y silencio. Los dioses se encontraban en el agua "rodeados de claridad". Pues bien, las antiguas tradiciones indúes nos dice que Brahma —el dios supremo—, al finalizar la *noche de Brahma* [2] despertó de su sueño y vió el universo *vacío*, y el Manava-Dharma-Sastra refiere que antes de que el universo existiera "*estaba sumergido en la obscuridad*", Brahma es llamado también *Narayana*, o sea "*aquel que se mueve en las aguas*", pues fueron las aguas previa-

2 La noche de Brahma es el período que transcurre entre la disolución del universo y la creación de otro. Equivale a "mil años divinos", o sea a 4,320.000.000 años humanos. El *día de Brahma* tiene la misma duración y se llama también *kalpa*. Cada universo dura por tanto un kalpa, luego viene la disolución o *Pralaya*, es entonces cuando comienza la noche de Brahma, seguida después de otro kalpa, y así sucesivamente, hasta que, transcurridos cien años de trescientos sesenta kalpas cada uno, tiene lugar el *Maha-Pralaya*, o sea la destrucción general del universo. El mismo Brahma deja de existir, pero *renace* posteriormente para otro *Maha-Kalpa*, y así sucesivamente.

mente creadas por Brahma el primer campo de acción del Supremo. Entre dos kalpas Brahma descansa *sobre el Océano....*

La misma idea de Dios flotando sobre las aguas en el período que precede a la Creación se encuentra en varias mitologías, por ejemplo, en la inca-aymárica hay la referencia de que *en el principio fué Illa-Tici-Huira-Cocha*, o sea *la lumbrera que flotaba sobre el abismo de las aguas.*

El Popol-Vuh nos dice más adelante que "el agua se retiró y de ella surgió la Tierra" pero antes de que esto sucediera los dioses habían deliberado y meditado. Lo mismo nos dice la tradición indostánica: *Brahma, al principio de los kalpas medita sobre la creación* y un Purana nos informa que este mismo dios habiendo tomado la forma de un jabalí *se hundió en el océano* y de él *sacó la Tierra*, levantándola con sus formidables colmillos. Por otra parte, la vieja mitología japonesa nos dice que Dios antes de crear el mundo reflexiona sobre lo que va hacer.

Según el libro quiché, después de que los dioses hubieron creado los animales del bosque, les asignaron a cada uno su nombre y su morada: "Tú, venado, dormirás en la vega de los ríos, ... vosotros pájaros, habitaréis sobre los árboles...", etc., y el Manava-Dharma-Sastra (libro I, est. 21), dice: *El Ser Supremo asigna desde el principio a cada criatura particular un nombre, actos y una manera de vivir.*

La existencia de una raza de gigantes anterior a la raza humana propiamente dicha es mencionada en varias mitologías y los hombres de madera que "no tenían alma ni entendimiento" nos recuerdan a aquellos de quienes nos habla Esquilo diciendo que *oían sin oír y sin ver veían*, hasta que Prometeo los sacó de su torpeza.

Una de las partes más interesantes del Popol-Vuh es la que se refiere a las aventuras de Hunahpú e Ixbalanqué, y entre éstas lo más sugestivo es su ida a Xibalbá. Ya el padre Ximénez pensaba que Xibalbá era el infierno de los quichés, en efecto, se trata de un lugar subterráneo, habitado por seres perversos encargados de perjudicar y matar a los hombres; se llega a él bajando "por unas escaleras muy inclinadas", después se atraviesa por un río caudaloso, luego otro "que corre entre jícaros espinosos" donde corre uno el riesgo de lastimarse, después hay que pasar un río de sangre y finalmente otro "solamente de agua", es decir, son cuatro ríos peligrosos que es preciso atravesar si se quiere llegar sano y salvo a Xibalbá. Recordaremos aquí que las tradiciones

helénicas hablan de cuatro ríos infernales: el Océano, el Aqueronte, el Puriflegeton y el Cocito.

En seguida se llega a un lugar donde se cruzan cuatro caminos: uno rojo, uno blanco, otro amarillo y otro negro. Estos caminos apuntan cada uno a uno de los cuatro puntos cardinales, aunque el texto no lo diga pero sabemos por las leyendas mayas de la existencia de cinco *Chac*, uno rojo del oriente, uno amarillo del sur, uno negro del poniente, uno blanco del norte y uno verde del centro. [3]

El camino negro que habla a Hunahpú e Ixbalanqué diciéndoles: "Yo soy el que debéis tomar porque soy el camino del Señor" es el camino que se dirige hacia el oeste — dirección que señala las tinieblas en lenguaje esotérico. Llegados por fin a Xibalbá, los muchachos al igual que su padre y su tío antaño, tienen que pasar la noche en una casa de tormento, la *Casa Obscura*, pero mientras que el padre y el tío no pudieron resistir la "prueba" de encender una raja de ocote y un cigarro sin que se consumieran y son por ello ejecutados al día siguiente, los muchachos salen victoriosos. Los Señores de Xibalbá se molestan al ver su fracaso e invitan a los héroes a jugar a la pelota con ellos, mas aquéllos los aventajan y ganan la partida. La segunda noche duermen en la Casa de las Navajas, otro lugar de tormento, la tercera en la Casa del Frío, luego en la Casa de los Tigres, etc., todo esto nos recuerda las *moradas* o estancia del *Duat* egipcio o mundo de los muertos. El alma del difunto egipcio antes de someterse al juicio de *Osiris*, durante el cual se pesaba su corazón en una balanza tenía que permanecer sucesivamente en varias moradas. En una de ellas debía vencer a la serpiente *Apep*, en otra evitar el ser atrapada en las redes de los monos que habitaban la estancia, etc., etc. Se llegaba al *Duat* recorriendo en una barca el *Nilo subterráneo*.

Podríamos seguir buscando semejanzas entre el documento quiché y otros libros *sagrados*. Pero no hace falta. Un hecho se desprende de nuestras observaciones y es que las tradiciones religiosas y la mitología de muy diversos pueblos si se comparan entre sí, encierran ideas similares respecto de Dios, de la creación del mundo y del hombre, de la supervivencia del alma después de la muerte, etc. En todas las religio-

---

3 Los Chac son dioses celestes y corresponden a los *Bacab* del mundo terrestre.

nes antiguas y modernas se promete un *paraíso* o *cielo* —no importa el nombre que se le asigne—, al alma que en esta vida terrestre haya cumplido con el código moral correspondiente y se le amenaza con un *infierno* en el caso contrario. En el pueblo que nos ocupa, el infierno se llama *Xibalbá* y está situado como todos los infiernos "en un lugar subterráneo". Lo gobiernan doce Señores, a la cabeza de los cuales se encuentran los "jueces supremos" Hun-Camé y Vucub-Camé, es decir, los *Lucifer* quichés.

Pero lo más sorprendente de la historia de Hunahpú e Ixbalanqué es que nacen de una virgen, realizan diversas hazañas sobre la tierra y en el infierno mueren, resucitan pocos días después, vuelven a bajar al infierno del cual destruyen el poderío y luego ascienden al cielo. Entonces "se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra" dice el texto quiché.

Es imposible resistir aquí a la tentación de ver en ese relato una analogía con la vida de Cristo y pensar en los misterios de la encarnación y de la redención. Hunahpú e Ixbalanqué al matar a los jueces supremos de Xibalbá reducen en gran parte el sufrimiento de los hombres, puesto que de aquí en adelante los supervivientes de la región tenebrosa no podrán apoderarse "repentinamente de los hombres". "Los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados no os pertenecerán y se alejarán de vuestra presencia", les dicen los dos héroes, sólo "los pecadores, los malos, los tristes, los desventurados, los que se entregan al vicio, esos son los que os acogerán." Hunahpú y su hermano tienen el carácter de redentores de la humanidad. Cuando estaban todavía en el seno de su madre, la virgen Ixquic, ésta había ofrecido a los buhos Ahpop Achih una vida mejor sobre la tierra "seréis amados y tendréis lo que os pertenece", si queréis abandonar Xibalbá, les había dicho ella. ¿Son estas palabras la promesa de una vida superior iluminada por la gracia? Todas las religiones han tenido sus "encarnaciones divinas" o *avatares* como los llaman los indúes. Todos nacen de una "virgen" y durante su corta estancia en este mundo realizan toda clase de hazañas espirituales, algunos bajan al infierno y después de morir sacrificados resucitan a los pocos días y se reúnen definitivamente con su "Padre celestial". No debe, por lo tanto, extrañarnos las figuras de los héroes quichés, sin embargo, ellas tienen una fisonomía peculiar que los hace inconfundibles con sus "compañeros" de otras tradiciones. No hay en ellos ninguna religiosidad y

los escrúpulos morales brillan a veces por su ausencia; para triunfar sobre sus enemigos no vacilan en emplear el engaño y la mentira, cosa que no habrían hecho un *Krishna* o un *Buda*. Es muy probable que el Popol-Vuh sea muy antiguo y que sea el legado de una raza hoy desaparecida de la que los quichés serían los descendientes. Son varias las razones que nos inducen a pensar eso, no las exponemos aquí porque queremos madurarlas más y para no alargar este trabajo. Es preciso estudiar profundamente el texto a la luz de la filología por una parte y del esoterismo por otro, pues el Popol-Vuh es un libro *sagrado* como lo son los *Vedas*, el *Zend-Avesta*, el *Libro de los Muertos* o la *Biblia*, y libro sagrado significa: el que contiene las tradiciones cosmogónicas de un pueblo, sus conocimientos acerca del mundo, del alma y de la divinidad, pero todo esto dicho en un lenguaje simbólico al cual el profano no tiene acceso. Los sacerdotes de las antiguas religiones acostumbraban expresarse en ese idioma —compuesto de símbolos y palabras que aluden a otra idea que la que parecen referirse: esotérica, palabra que quiere decir *de lo más oculto*—, cuando se dirigían a los que no eran de su casta. Este lenguaje era inteligible sólo para ellos y totalmente incomprensible para los demás. Sólo el que conocía la clave interpretativa de los símbolos podía comprender las profundas enseñanzas que ellos encerraban. De la misma manera y con la misma intención nacieron el mito y la parábola. Las castas sacerdotales de todos los pueblos se han valido de esas figuras para concretar ideas abstractas y hacerlas accesibles a las mentes sencillas del vulgo, pues de otra manera era imposible instruirlas porque la verdad a secas, la Verdad (así con mayúscula). el vulgo es incapaz de comprenderla "antes y después de haberla oída" decía Heráclito, en cambio el mito impresiona la imaginación y es por lo mismo fácilmente asimilable, cuando se le ha oído con atención nunca se le olvida. Piénsese en los mitos helénicos que leemos en la infancia o en los de la "Historia Sagrada" que aprendemos en el catecismo, siempre los recordaremos, pero las teorías cosmogónicas, los problemas metafísicos o los preceptos de *moral iniciática* como los llaman los estudiosos en esoterismo, ésos requieren una capacidad intelectual y un desarrollo intuitivo que no suele tener la masa de los feligreses de todas las religiones. Se puede decir que el mito es una verdad revestida de los ropajes del error, lo grave está en que no sólo el vulgo, a quien únicamente va dirigido el mito, sino también las mentes cultivadas lo tomen

al pie de la letra y vean en él "cuento de muchacho" como decía el padre Ximénez a propósito de las historias del Popol-Vuh. El mito es algo más que un cuento más o menos bello, más o menos gracioso —según el talento literario de la mente que lo forjó—, es un "vehículo de grandes verdades" como dijo Platón.

La prueba que los sacerdotes maya-quichés usaban un lenguaje simbólico al igual que sus colegas arios, semitas o de cualquier otra raza, se encuentra en un capítulo de los libros de Chilam Balam intitulado: "El lenguaje de Zuyua y su significado",[4] del cual transcribimos un pasaje: "Estos son los acertijos y adivinanzas que tenía el katún que hoy termina y llega hoy el tiempo en que sean interrogados con acertijos los Batabes, Los-del-hacha, de los poblados, para ver si saben cómo es que merecen el señorío, si es que lo saben por generación, si es cierto que lo saben y comprenden los Batabes, Los-del-hacha . . . , como jefes que son. Si es cierto que descienden los Batabes, Los-del-hacha, de Ahaues, Señores Príncipes, de Halach, Uiniques, Jefes, realmente han de demostrarlo. Este es el primer acertijo que se les hace: Se les pedirá la comida. "Traedme el Sol", dirá el Halach Uinic, jefe, a los Batabes, Los-del-Hacha. "Traedme el Sol, hijos míos, para tenerlo en mi plato. Hincada ha de tener la lanza de la alta cruz en el centro de su corazón en donde tiene asentado a Yax Bolon, Jaguar-Verde, bebiendo sangre. Esto es habla de Zuyua." Esto es lo que se les pide: el Sol es un gran huevo frito y la lanza con la alta cruz hincada en su corazón a que se refiere, es la bendición, y el Jaguar-Verde sentado encima bebiendo sangre, es el chile verde cuando comienza a ponerse colorado. Así es el habla de Zuyua". Hemos transcrito estas líneas no para que ellas sirvan de ilustración de lo que es el verdadero lenguaje simbólico sino sencillamente para hacer ver cómo ciertas palabras aluden a cosas muy distintas a las que se refieren en el habla común y corriente. Aquí no se trata de un verdadero lenguaje simbólico esotérico, porque no encierra ninguna enseñanza. No tiene sentido llamar jaguar al chile o sol al huevo, no habiendo ninguna verdad que *velar*, no hay por qué no designar a las cosas por su nombre. En este caso el sacerdote de Zuyua sólo ha querido burlarse de nosotros. El pasaje que acabamos de reproducir es, sin embargo, significativo, el sacerdote de Zuyua nos da a entender que

4 *El libro de los libros de Chilam Balam.* Ed. Fondo de Cultura, pp. 204-205.

hay una clave para comprender su lenguaje, el conocimiento de ésta distingue a los miembros de la clase sacerdotal de los que no lo son. Sí poseen la clave, es que son descendientes "de Ahaues, Señores Príncipes" y por lo tanto "merecen el Señorío", lo contrario los excluye del gobierno.

El lenguaje esotérico varía de un pueblo a otro como varía el lenguaje común, sin embargo, es preciso hacer notar que existen símbolos universales tales como la cruz, el círculo, la serpiente, etc., que a manera de categorías supremas aluden a las mismas ideas o a los mismos hechos cosmogónicos que sea en Egipto, en la India o en la América precolombina y que sirven como punto de partida para la elaboración o la interpretación según el caso, de los otros símbolos. Tan sorprendente es esto que parece como si en alguna época remotísima todos los pueblos de la tierra hubieran tenido las mismas creencias y el mismo idioma. Hemos visto cómo para distintas tradiciones, Dios antes de la creación flota sobre "las aguas". El *agua* en lenguaje esotérico-cosmogónico significa la *materia, mater* o *matriz* de toda manifestación de vida, y significa, además, las pasiones, las pruebas, las luchas que tiene que entablar el alma con la materia antes de poder volver al *cielo* de donde partió.[5] Hay dos fragmentos de Heráclito sobre los que quisiéramos llamar la atención, el uno dice: "El alma seca es la más sabia y la mejor" (Bywater 74-76), y el otro: "Todas las cosas son transformaciones del fuego y el fuego transformación de todas las cosas, como el oro de las mercancías y las mercancías del oro." (Byw. 22). Tomados en un sentido literal ambos fragmentos, como tantos otros son ininteligibles, pero adquieren un profundo significado interpretándolos a la luz del esoterismo. Heráclito, que desde la antigüedad fué calificado de "obscuro" se expresaba en un lenguaje parecido al del sacerdote de Zuyua; como lo apunta Burnet, este "estilo oracular" estaba de moda en Grecia. Respecto al primer fragmento las breves explicaciones que hemos dado bastarán para que el lector intente descubrir su verdadero significado, en cuanto al segundo, si nos abstenemos de esclarecerlo es sólo para no apartarnos del tema de nuestro trabajo. Antes de terminar esta breve digresión, queremos proponer el que se estudie a Heráclito, por no decir a toda la filosofía prearistotélica desde el punto de vista del esoterismo. Comprendemos que esta propuesta no tendrá buena acogida por parte de los especialistas de la filosofía

---

5 Este cielo no tiene nada que ver con el firmamento ni con el Paraíso.

griega, pero estamos seguros de que es el mejor camino que tomar si queremos entender algo más de lo entendido hasta ahora, sobre todo en lo que se refiere a Heráclito, Parménides y Platón, Proponemos como hipótesis de trabajo el que se interprete a los pensadores citados, por medio del lenguaje simbólico arcaico que creemos encontrar en ellos, algo bueno resultará de ello. Advertimos de antemano que la empresa no es fácil, pues mucho de la tradición esotérica antigua se ha perdido, por ejemplo, se desconoce completamente las claves interpretativas del Rig-Veda, pero se dispone de fragmentos de otras claves con que medio abrir otros textos sagrados como la Biblia vgr. Inútil es decir que un conocimiento profundo de la filología griega es indispensable para acometer la empresa. Pero volvamos al Popol-Vuh.

En la tercera y cuarta parte de la obra seguimos encontrando analogías con otros textos antiguos. Así, el disgusto que sintieron los dioses al ver que los primeros hombres creados por ellos gozaban de demasiados privilegios, pues "al punto alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo . . . , lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra" y como consecuencia de ello el "vaho" que su creador les echó sobre los ojos para que de aquí en adelante sólo pudieran ver lo que estaba cerca, nos recuerda aquellos hombres esféricos, de dos cabezas, doble sexo y ocho miembros de que nos habla el *Banquete* y que Zeus partió en dos para rebajarles su fuerza y su insolencia. En la misma parte tercera hay un pasaje que tiene cierta semejanza con el episodio bíblico de la Torre de Babel y, un poco más adelante se consigna el extraordinario hecho del paro del sol —hecho que ignoran todas las tradiciones antiguas—, con excepción de la bíblica y de la quiché. Lo más sorprendente es que en ambos textos se registra el paro solar aproximadamente a la misma hora, pues en el quiché se nos dice que el sol salió y subió lo suficiente para secar la superficie de la tierra que estaba "húmeda y fangosa" y que después "se quedó fijo como un espejo". Es decir, era de mañana cuando esto sucedió, en cambio fué a la caída de la tarde cuando Josué le pidió al astro rey que detuviera su marcha con el fin de darle tiempo de asegurar su victoria contra los Cananeos. Unos 125 grados de longitud Este, dista Palestina del país de los maya-quichés, esto convertido en tiempo dá aproximadamente ocho horas y media, es decir, que cuando son en Yucatán las 9.30 horas de la mañana en Palestina son las seis de la tarde. Como en Palestina

el sol se pone entre las cinco y las siete de la tarde según la época del año, no tiene nada de inverosímil que en el momento en que *Josué* "detenía" la brillante estrella que nos alumbra, los quichés hayan presenciado el fenómeno en la mañana entre las 8.30 y las 10.30. El texto quiché añade: "no era ciertamente el mismo sol que nosotros vemos, se dice en sus historias", esta frase puede interpretarse de diferentes maneras; puede tratarse de un cometa o bien de un *sol cosmogónico* distinto del que conocemos ahora, o es muy posible que la frase tenga un sentido esotérico que se nos escapa completamente. Quisimos solamente consignar el hecho que, volvemos a repetir, es único en la tradición quiché y en la hebrea: el del paro del sol en un momento dado.

Creemos haber aportado pruebas suficientes para rebatir la tesis de Adolf Bandelier y otros investigadores que ven en el libro quiché una influencia del Génesis. Hemos visto las semejanzas que ofrece el Popol-Vuh con otros textos antiguos y con la misma Biblia y de atribuirle una influencia del Génesis habría que atribuírsela también de las tradiciones egipcias, indostánicas y helénicas y esto es absurdo. Por otra parte, no creemos que el compilador del Popol-Vuh pudiera haber confundido las ideas cosmogónicas de su raza con las de una religión que había empezado a difundirse desde algunos años atrás. Los indios, al ver que su raza y su cultura eran desplazadas por otra raza y otra civilización totalmente distintas a las suyas deben de haber intentado conservar intactas —hasta donde era posible— las tradiciones de su pueblo, tradiciones que en el transcurso de los siglos ellos habían considerado sagradas.

El hecho de que aparentemente fueran cristianos no quiere decir que no guardaran en el fondo de su corazón, con amor y recelo, aquellas enseñanzas legadas por sus antepasados. Un pueblo necesita mucho tiempo para asimilarse una nueva manera de sentir y de pensar, tanto más cuanto mayor es el nivel cultural por él alcanzado. El sólo hecho de que un indio quiché se propusiera escribir lo que él recordaba del Popol-Vuh nos parece revelar el deseo que tenía de que sus tradiciones no se perdieran. Es de suponer que pusiera todo su cuidado en la reconstrucción del texto, y si éste se nos presenta mutilado debemos atribuirlo a la infidelidad de su memoria, o bien, a lo incompleto de los datos de que él dispusiera y no a un propósito deliberado de mutilación.

En el preámbulo de la obra, su autor nos habla brevemente del libro que ya no existía en su época y que era mucho más extenso, pero cabe preguntarse, ¿cuánto tiempo hacía que la obra original había desaparecido cuando el indio cristiano empezó a reconstruirla? ¿La había él conocido directamente o sólo por referencias verbales? Sabido es que los indios, a semejanza de otros pueblos de la antigüedad conservaban sus leyendas y tradiciones por trasmisión oral, bien sea de padre a hijo, pero más generalmente de maestro a discípulo. Muy pocos serían los que habrían tenido derecho a ver el original escrito, seguramente en lenguaje pictográfico, para cuya inteligencia se necesitaba un profundo conocimiento de los símbolos. Nos inclinamos a pensar que el compilador no conoció la obra original directamente, pues de lo contrario no se explica por qué algunos pasajes de las dos partes últimas ofrecen tan mala ilación. El autor nos da la impresión de haber querido consignar *todo* lo que recordaba, sin importarle la coherencia en la redacción. A pesar del afán de fidelidad con que creemos que haya iniciado la empresa se nota muy de vez en cuando pequeñas colaboraciones suyas, probablemente muy involuntarias.

A pesar de todos los defectos que tiene la obra nunca podremos alabar demasiado la labor de su compilador, que de esta manera ha puesto a nuestro conocimiento algo de la sabiduría de sus antepasados. Y tal vez, algún día, se tenga la suerte de encontrar si no el original cuando menos otra versión similar que ayude a interpretar ésta. Estamos seguros de que el Popol-Vuh no ha dicho todavía su última palabra.

INÉZ VARGAS DE NÚÑEZ.

SOR JUANA INES DE LA CRUZ Y LA DEFENSA DE LA EDUCACION FEMENINA SUPERIOR

Las Ordenes religiosas, como se sabe, organizaron la enseñanza secundaria en la Nueva España. La empresa tuvo, claro está, por explicables motivos, limitaciones de todo tipo. Una de éstas, la no menos sensible, fué la de no comprender dentro de ella a la académica formación de la mujer.

Por ello, en la historia de la educación en México la figura de Sor Juana reviste grande importancia.[1] La vida y la obra, en efecto, de esta mujer excepcional constituye la primera realización de una nueva y superior manera de entender el problema de la educación femenina en la época de la Colonia. Al convertirse en la más alta figura poética de su tiempo, en los países todos de lengua española, polígrafa a la vez en la castiza acepción del vocablo, Sor Juana no sólo dió pruebas de la errónea idea de la inferioridad de la mujer respecto del hombre, idea tan en boga a la sazón; asimismo fué estímulo tanto en América como en España

---

1 Juan Inés de Aasbaje, que este era el nombre de mundo de Sor Juana, nació en San Miguel Nepantla, jurisdicción de Amecameca, en 1651. A los ocho años pasó con sus padres a la ciudad de México. Tan grande era su efición a los estudios superiores que pidió a su madre que le permitiese mudar el traje de mujer por el de hombre para poder frecuentar las aulas de la Universidad. A la edad de dieciséis años abraza el estado monástico. Le sorprendió la muerte en 1695, después de haber llevado una vida consagrada por entero al estudio y a la oración.

Grande fué la producción literaria de Sor Juana, sobre todo como poetisa. Por lo que hace a su proyección pedagógica, precisa mencionar sus siguientes obras: el poema *Primero sueño*; la *Carta Atenagórica* (réplica al sermón del Padre Vieyra); la *Respuesta a Sor Filotea* (la más importante), y la popular poesía conocida con el nombre de *Redondillas*.

para una revaloración de los objetivos y posibilidades de la educación femenina.

1. *Estado de la educación femenina en el siglo XVII.*—España trajo a sus colonias al par que su lengua y su cultura, una concepción caballeresca y romántica de la vida, una concepción, a decir verdad, que imperaba en aquel entonces en toda Europa. En la Nueva España, los ideales caballerescos y románticos tomaron, respecto a la educación, ciertas modalidades en manifiesto perjuicio de la cultura intelectual de la mujer. Es verdad que la educación conserva un ideal heroico y estético de la existencia y que permite el cultivo de insignes virtudes cristianas. Pero es exacto, también, que la mujer novohispana no se educa para una participación en los problemas de la vida cívica y cultural del naciente pueblo. Como es sabido, la caballería tuvo sus orígenes en las rudas costumbres germanas, pero fué adquiriendo con el tiempo aspectos de generosidad y nobleza. A ello contribuyó la educación caballeresca, tan influída por la mujer, gracias a al honestidad y cultura de ésta. En la Nueva España, en cambio, la formación intelectual de la dama no fué objetivo ni fundamental ni permanente.

El inicial y fecundo impulso en favor de la educación de las niñas, promovido por Juan de Zumárraga en el siglo XVI, bajo regio patrocinio, ¡la verdad!, se había ido extinguiendo. Para la mujer, en el siglo XVII, sólo existían dos tipos de instituciones docentes, ambas destinadas a la educación elemental: el orfanatorio para niños, creado con el nombre de Colegio de Nuestra Señora de la Caridad, y las escuelas de la "Amiga".

En la Nueva España como en la metrópoli, imperaba la idea de que la mujer cuyo destino era o el hogar (para el que tampoco se le preparaba debidamente), o la vida monástica (para la que no requería mayor cultura intelectual), no necesitaba el poseer los conocimientos siquiera de la segunda enseñanza. Tal indiferencia se llegó respecto a la mayor educación de la mujer, que a los ojos de la mayor parte del pueblo, inclusive la instrucción elemental no se consideraba imprescindible para las futuras madres de familia, encargados, nada menos que de gobernar el hogar.

2. *El ideal educativo.*—Sor Juana rompe con esta mutilada tradición. Se afirma en las virtudes cristianas de la educación de la mujer, pero

reclama, para ésta los derechos de una alta cultura académica. Su vida y su obra fué un paradigma y una realización de estos ideales. Aún niña, se consagra al estudio de las humanidades clásicas, y ya de joven posee una vasta cultura literaria y científica. Forma parte de la corte virreinal, y allí se le admira su talento, su saber y su hermosura. A la edad de 16 años ingresa en el Convento de Santa Teresa la Antigua, en busca de sosiego; pero lo abandona en 1669 y decide definitivamente, recluirse de por vida en el de San Jerónimo. El ideal educativo de Sor Juana persigue un gran objetivo teológico-religioso. "Mis pasos, dice, se dirigieron siempre a la cumbre de la Sagrada Teología." Mas le pareció preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque: "¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancillas? ¿Cómo, sin lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin Física tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales, de los sacrificios, donde se simbolizan tantas cosas ya aclaradas y otras muchas que hay? ¿Cómo sin aritmética, se podrán entender tantos cómputos de años, de días, de meses, de horas, de hebdómadas tan misteriosas, como las de Daniel y otras, para cuya inteligencia es necesario saber las naturalezas, concordancias y propiedades de los números? ¿Cómo, sin geología, se podrán medir el Arca Santa del Testamento y la ciudad santa de Jerusalén?

3. *La corriente de la modernidad.*—La probada y fecunda erudición de Sor Juana, por una parte, y los instrumentos científicos que poseía, por otra, hacen creíble la idea de que estuvo informada de la filosofía y de las ciencia modernas, menos de ésta que de aquélla. Algunos críticos, apurando, con mejor intención que buen éxito, la producción literaria de Sor Juana, han imaginado llegar a descubrir en sus escritos principios de la propia doctrina cartesiana. Indudablemente la eximia jerónima estudió filosofía, pero sus convicciones, como así lo confirma su poesía conceptista, rica y gallarda, estuvieron del lado de la escolástica. Hay además, testimonios muy dignos de confianza, de que escribió inclusо mas Súmulas (o Lógica Menor), hoy perdidas, cuya composición ya delata una clara postura filosófica.

Es aceptable, sin embargo, que la mente universalista de Sor Juana tuvo ya proyecciones, bien que atemperadas por una concepción teológi-

co-tradicional, en lo que ha venido a llamarse el espíritu de la *modernidad*. De parecida manera que Sigüenza y Góngora, su coetáneo, trata a porfía de asegurarse de un firme método para recorrer los intrincados caminos de la verdad. De la cautela inquisitiva, actitud propia del espíritu de la modernidad, da indicios Sor Juana. Pero los objetivos perseguidos, una vez y otra, no salen del viejo cuadro de los temas teológico-religiosos. En su citado poema *Primer sueño,* se advierte la honda convicción de la infinitud del saber y de la innata limitación del hombre. Así dice: "Que de una vez quería comprender todas las cosas / de que el universo se compone; / no puede, ni aun divisas por sus categorías, ni a un solo individuo". Por la vía discursiva, racional, empero, existe un camino, o método de sobra seguro, para penetrar en la esencia de las cosas y llegar a conocer el mayor número de ellas. Esa vía inquisitiva es el *logos* que conduce a un saber . . . "que haciendo escala de un concepto a otro, va ascendiendo de grado a grado".

Pero es en extremo artificial cuando no se es presa de una piadosa ignorancia de la historia de la filosofía, ver en este metódico ascender a la verdad un principio esencial del cartesianismo. De muy antiguo viene la ingenua idea. Los menos autorizados comentadores de los escritos lógicos de Aristóteles, hicieron ya en la temprana Edad Media de este principio un posutlado de todo saber. Descartes mismo es tributario de ella, aunque en un sentido diferente al dado por Sor Juana.

Mayormente en el *Discurso del método* habla Descartes de este principio. He aquí como lo formula a manera de la tercera regla del método:

"Le troisieme, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés á connaitre, pour monter peu á comme par degrés jusques á la connaissance des plus composés, et supposant méme de l'ordre entre ceux qui ne se précédent point naturallement les uns les autres."

Hay más: cuanto en este bello poema es objeto de meditación filosófica, no sale del cuadro de ideas escolásticas, en particular del viejo pensamiento de la naturaleza de las substancias, asimismo de inspiración aristotélica, lo cual viene a explicar, visto desde otro ángulo, la cultura filosófica de Sor Juana.

19.5 c.
De esta serie seguir mi entendimiento

el Método quería,
o del ínfimo grado
del ser inanimado
(menos favorecido,
si no más desvalido,
de la causa segunda productiva),
pasar a la más noble jerarquía
que, en vegetable aliento
primogénito es, aunque grosero,
de Thetis . .

Por otra parte, en que Sor Juana haya sido o no cartesiana, no se cifra su significación histórica. Esta reside, como ya se dijo, en su obra poética y en su proyección pedagógica.

4. *Defensa de la mujer.*—En memorable respuesta a una carta del Obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, quien en cierto modo, bajo el pseudónimo de Sor Filotea, censuraba a Sor Juana el haber objetado un sermón del padre jesuíta Antonio Vieyra, consejero de los reyes de Portugal, formula ésta sus convicciones acerca de la cristiana libertad de crítica y de los derechos en favor de una cultura superior de la mujer. *Mulieres in Ecclesia taceant,* de seguro, dijo San Pablo. Mas se interpreta mal dicha sentencia, argulle Sor Juana cuando se considera que el Apóstol justificaba la ignorancia de la mujer en materia de teología. La recomendación se refiere a "la publicidad de los púlpitos", pues el justo y atinado comentario lo formula Arce, al declarar: "que leer públicamente en las cátedras no es lícito a las mujeres, pero el estudiar, escribir y enseñar privadamente no sólo es lícito, sino muy provechoso y útil." Y no sólo: haciendo una ruda y exacta crítica de la educación de las llamadas escuelas de "Amiga", en donde ancianas ignorantes se encargaban de la educación de las niñas, recomienda que mujeres doctas en letras y "de santa conversación y costumbres" tengan a su cargo la formación de las doncellas.

En esta respuesta dada al Obispo de Puebla, Sor Juana se pinta de cuerpo entero. En ella exhíbese su acendrada e irrefrenable vocación intelectual, su exquisita, extensa y fecunda erudición; el brío y profundidad de su ingenio y su desbordante fantasía y nobles sentimientos.

Su defensa, que es la defensa de la mujer en general, en esta época, queda fundada en estas ideas: las ciencias profanas contribuyen a

la comprensión de las sacras letras; la variedad de los estudios fortalece y adereza la cultura de la mente; no es dable el sobornar la verdadera vocación de saber; la mujer ha dado pruebas, como lo muestra la historia, de que es capaz de las más grandes creaciones del espíritu; la educación de las doncellas es ventajosa de todo punto y útil para la sociedad; tal educación debieran impartirla mujeres ilustradas, y, el entendimiento de cada mujer es tan libre como el de cualquier otro y puede discrepar de otras opiniones e inclusive impugnarlas.

Todas estas opiniones, además, eran parte de una amplia concepción de la vida humana, en la cual con desusada perspicacia advierte la condición de inferioridad de la mujer y las causas que determinan hecho tan injusto en las relaciones amorosas de los sexos. Por ello, comprende una defensa de la mujer, cuya expresión clásica la constituyen las "Redondillas". "¿Pues para qué os espantais / de la culpa que teneis? / Queredlas cual las haceis, / o hacedlas cual las buscais".

5. *Influencia.*—Influencia considerable tuvo la vida y obra de Sor Juana en la manera de comprender la delicada tarea de la educación femenina. Muy pronto su fama internacional la convirtió en modelo de educación femenina. La vieja España vino a reconocer en Sor Juana, acaso antes que en América, al mejor poeta y eximio escritor de la época, y, con ello, grandes reservas y perspectivas culturales del Nuevo Mundo.

En la Nueva España, apenas iniciado el siglo XVIII, filántropos maestros fundaron instituciones (como el Colegio de las Vizcaínas), que no sólo no vinieron a poner de manifiesto la importancia de la educación de la mujer, sino que también concibieron de manera más completa y libre al formación de los jóvenes. Aun en escritores liberales se percibe aquella influencia, como lo ilustra a satisfacción la novela pedagógica de "El Pensador Mexicano" intitulada *La quijotita y su prima.*

En fin, la convincente y reconocida defensa que realiza Sor Juana acerca de la libertad de opinión y del derecho de la mujer a la cultura superior es, algo así como el anuncio del nuevo espíritu crítico racionalista, que irrumpe incontenible en el siglo XVII. En este hecho fuerza es contar también al polígrafo don Carlos de Sigüenza y Góngora.

FRANCISCO LARROYO.

PIO BAROJA, EL HOMBRE JUZGADO POR SI MISMO: SU SENSIBILIDAD

El escritor dentro de su obra.

Pío Baroja, a través de toda su obra, nos hace patente su manera de pensar y de sentir, sus inclinaciones, sus aficiones artísticas, sus ideas literarias, la manera de ver las cosas de su tiempo, su pensamiento político y filosófico, su apreciación de la literatura española y de la universal, etc. Y para no olvidar nada: en el juicio que de él mismo hace en sus libros, recoge toda la crítica, tanto la favorable como la adversa, y da su reacción ante ella.

Seguramente hay pocos autores literarios que brinden una oportunidad como la que ofrece Baroja para que le conozcan, para que le entiendan; y, sin embargo, continuamente se queja de la poca comprensión de los lectores para con su obra. Sobre todo en lo que atañe a los lectores de España y de Latinoamérica.

A pesar de esta opinión de Baroja, creo que se le puede entender perfectamente, por la sencilla razón de que sus mismos libros nos iluminan el camino para hacerlo con seguridad. Supongo que es muy difícil encontrar una obra suya, por pequeña que sea, en donde no deje traslucir cuando menos una pequeña parte de su ser íntimo. Esto no sólo directamente. Indirectamente también podemos conocer algo de su mundo sensorial, por ejemplo, cuando nos hace "sentir" un paisaje castellano de la manera como él lo siente: con una paleta de impresionista, usando trazos fuertes, mezclando la luz con los colores, nos comunica "su impresión". No nos dice si el paisaje es imponente, o bello, o triste; pero sabemos por el tono de la luz, por el reflejo del sol, por el color de las

montañas, si es una cosa u otra; sabemos cómo él, Baroja, lo ha sentido, como le ha impresionado.

Su manera de pensar, lo más importante de sus ideas, la parte intelectual de su ser, eso está muy clara y sólidamente expresado en sus libros. En ellos Baroja se vuelca dentro, su presencia es casi tangible, ahí se le percibe y se le aprehende.

Seguramente esto es lo que de Baroja molesta a muchos. Tal vez encuentran que está demasiado dentro de su propia obra; y como él es un ser rebelde en esencia, y profundamente individualista, claro está que no encaja dentro del patrón mental de la generalidad de los hombres, o sea en el de muchos de sus lectores.

Sin embargo, esta presencia constante de Baroja en sus libros es la circunstancia feliz que nos permite entenderle. Sin esto, la tarea sería mucho más difícil. Con muchos escritores pasa que hay que interpretar sus pensamientos, leer entre líneas, adivinar. Pues bien, con Baroja no hay que hacer más que leerlo directamente, captar su frase corta, compenetrarse con su estilo escueto, para saber lo que nos quiere decir, para entender lo que nos quiere transmitir.

Es difícil encontrar un sentido en la obra de un escritor como Baroja. Se ha llegado a decir que ésta no tiene sentido alguno, que es algo deshilvanado, sin trabazón, suelto. Sin embargo, creo lo contrario. ¿No hay un sentido en su individualismo? Claro que éste en todo caso sería el de su época; pero aún así, creo que en él ofrece modalidades distintas de las de otros escritores de su generación. Ese sentido lo podríamos encontrar también en su soledad, la soledad de Baroja, y en tantas otras cosas, que están ahí en sus libros, claras, tajantes, siempre presentes.

A Baroja se le puede conocer perfectamente por medio de sus libros; pero para conocer mejor éstos hay que conocer muy bien a Baroja. Es como trabajar en un círculo, pero es así y no de otra manera como hay que llegar al fondo del mundo barojiano. Felizmente ha publicado sus "Memorias", y eso presta una ayuda inestimable a esta labor. En las páginas siguientes trato de dar un esbozo de la personalidad de Baroja, algo así como un prólogo a un trabajo más profundo, que tengo la esperanza de llevar a cabo algún día.

Soledad, aburrimiento, resentimiento contra la vida y la sociedad.

Se ha dicho innumerables veces que Pío Baroja es un hombre amante de la soledad, falto de adaptación a la sociedad y con un sentimiento un tanto agresivo hacia la vida.

Esto se ha venido deduciendo al hacer el estudio de su obra. Baroja mismo ha expresado su manera de pensar, sus ideas y sentimientos a través de sus libros. Es pues bastante fácil conocer con claridad la ideología y el sentir de este autor.

El mismo reconoce que sus libros dejan en quien los lee la estela de rencor contra la vida y la sociedad que en ellos hay. [1] Sin embargo tiene para esto una excusa: la época. No es privativo de él este rencor, se da en casi todos los libros modernos. [2] El siglo actual ofrece muy poco de bueno para España y el resto del mundo: el hombre no logra en la vida la paz deseada, las luchas se suceden unas a otras, el hombre no comprende al hombre. Todo esto se refleja en la producción literaria de nuestro tiempo. Baroja así lo reconoce.

De su aburrimiento habla también: "Soy un hombre curioso y que se aburre desde la más tierna infancia". [3] El es escritor, porque entre lo que le gustaría ser es de lo que se siente más cerca, lo que mejor le viene a sus aficiones; además el escribir compensa lo que le falta en la vida: la acción, la libertad de hacer lo que muchos de sus personajes hacen. Llega a decir que si él hubiera sido un hombre rico, es decir, económicamente independiente, habría vivido alegremente. Tal vez quiere decir con esto que hubiera podido vivir sin ataduras, a su gusto, sin rendir pleitesía a nadie, tal como escribe, con su propio estilo. Y, entonces, ya con libertad para hacer lo que le viniera en gana, quizá no hubiera escrito, hubiera vivido. [4]

Baroja ha escrito sin plan preconcebido, sin rumbo fijo, sin objeto; aunque luego, al final, ha reconocido que llevaba un plan, sin proponér-

---

1 BAROJA, Pío: *Juventud, Egolatría,* 2a. ed., R. Caro Raggio, Madrid, p. 59.

2 *Idem,* p. 59.

3 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorias,* tomo I, *El Escritor Según El y Según los Críticos,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, p. 136.

4 *Idem,* p. 136.

selo, para recorrer los caminos por los que siguió su vida de escritor.[5] En este recorrido sin rumbo, en este andar por la vida, en este vagar incesante, lo acompaña siempre la soledad: "Para entretener mi soledad he ido cantando, silbando, tarareando canciones alegres y tristes, según el humor y el reflejo del ambiente en mi espíritu... Durante mucho tiempo esta soledad, el graznido de las lechuzas, el aullido de los lobos, me llenaban de angustia y de inquietud. Entonces intentaba acercarme a la ciudad, pero al querer entrar en ella me paraban en la puerta y me ponían como condición para pasar el dejar a la entrada unos sueños gratos, más gratos que la vida misma."[6]

La soledad de Baroja es real, tan real como la vida misma, le hiere, le angustia, la siente en lo vivo, pero es el único medio que tiene para salvar su individualidad. Por eso persiste en ella. Para estar bien con la sociedad es necesario encajarse en sus moldes, plegarse, ceder a sus exigencias. Para Baroja esto sería como perder algo de sí mismo. Por eso no cede; sigue abrazado a su soledad, al final ya sin angustia y sin miedo, contento con ella.[7]

Estas características de Baroja tienen su raíz, raíz que se encuentra en él mismo, en lo que él llama "fondo sentimental del escritor", que es como una cristalización de sentimientos, de impresiones, de ideas y pasiones que viene a ser, en cierto modo, la fuente misma del escritor.

Así Baroja dice: "El escritor tiene un fondo sentimental, que forma el sedimento de su personalidad... En el fondo sentimental del escritor han quedado y han fermentado sus buenos y sus malos instintos, sus recuerdos, sus éxitos y sus fracasos... De este fondo el novelista vive..."

"Todos los escritores de ficción, aun los más humildes, tienen ese sedimento aprovechable, que es en parte como la arcilla con la que construye sus muñecos el escultor y en parte como la tela con la que hacen las bambalinas de los escenarios."[8]

---

5 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorias,* tomo II, *Familia, Infancia y Juventud,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, pp. 85 y ss.

6 *Idem,* loc. cit.

7 *Idem,* loc. cit.

8 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorias,* tomo V, *La Intuición y el Estilo,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, pp. 214, 215.

Este fondo sentimental queda cristalizado en Baroja en edad temprana: de los doce a los veintidós o veintitrés años. Es entonces cuando su alma recoge hasta las más insignificantes impresiones, cuando su hipersensibilidad se conmueve ante cualquier manifestación ajena, cuando todo queda grabado de manera indestructible. Sus propias palabras son: "En ese tiempo todo fué para mí trascendental, las personas, las ideas, las cosas, el aburrimiento; todo se quedó grabado de una manera fuerte, áspera e indeleble..." [9]

Para conocer el motivo del sentimiento antisocial de Baroja, para saber el por qué de ese constante vivir en la soledad, en ese refugio que él mismo se ha creado, hay que hurgar en la época de formación de lo que él llama su fondo sentimental, en el período de tiempo que va de los doce a los veintitrés años de su vida.

El propósito de este trabajo no es el de hacer un estudio psicológico de Pío Baroja ni mucho menos; pero sí valdría la pena apuntar lo que se trasluce a través de la lectura de sus Memorias de infancia y juventud. Baroja cuenta sus recuerdos infantiles, sus impresiones de juventud; entre esos recuerdos que se quedaron grabados en su alma, los primeros, los más antiguos, no son de alegría ni de amor, sino de guerra y destrucción: "El recuerdo más antiguo de mi vida es el intento de bombardeo de San Sebastián por los carlistas..." "También tengo una confusa idea de la vuelta de unos soldados en camillas y de haber mirado por encima de una tapia de un cementerio pequeño, próxico, en donde había muertos sin enterrar con uniformes rotos y podridos." [10] Más tarde, tiene otra fuerte impresión cuando ve el cadáver de un condenado a muerte: "Parecía un fantasma horroroso, vestido de negro y manchado de sangre. Tenía las alpargatas sin meter en los pies. Al volver a casa no pude dormir por la impresión, y el recuerdo me duró largo tiempo." [11]

Como estas impresiones, hay algunas otras a lo largo de la infancia de Baroja. El era un chico inquieto y nervioso, según sus propias palabras, la noche le daba miedo. Sólo en su rincón, como él dice, se encon-

---

9 *Idem,* loc. cit.

10 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorias,* tomo II, *Familia, Infancia y Juventud,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, p. 88.

11 *Idem,* p. 143.

traba tranquilo.[12] El se define a sí mismo como un tipo maternal, más unido a la madre que al padre. Sin entrar en profundidades, esta circunstancia sirve también para aislarlo del mundo real, los cuidados de la madre hacen, cuando menos en esta época de la infancia, que Baroja viva más a su gusto en el ambiente agradable de su casa. Se apunta ya su amor a la soledad.

El relato que este autor hace de éstas y otras impresiones de infancia, junto con el que hace de su época de adolescencia y juventud, que está lleno de impresiones de inseguridad, injusticia, y su desilusión ante la realidad de la vida, etc., pueden servir tal vez para conocer con más o menos detalles el contenido de su "fondo sentimental" que luego le habrá de servir de fuente de su producción literaria.

En esta alma apartada hay sin embargo un deseo intenso de vivir, sólo satisfecho en sus libros, en sus producciones intelectuales; pero no en la realidad. Es el otro aspecto de Baroja: "el hombre de acción", y que se representa en algunos de sus personajes, según se ha venido diciendo, como satisfacción de un deseo del autor. Algunos de los personajes de Baroja son lo que él hubiera querido ser.

Ortega y Gasset cita estas palabras de Baroja: "La acción por la acción es el ideal del hombre sano y fuerte"; después añade: "Desde luego sospechamos que para el hombre de acción *sano* y *fuerte* la acción no es el ideal. El hombre sano y fuerte cree en muchas cosas, en un porvenir del mundo, tal vez en un credo religioso, político o filosófico; de todas suertes en una idea. La acción es, más bien, el ideal de Baroja, que no es sano ni fuerte, sino acaso reumático y dispépsico."[13]

Una vez señalada la existencia de este ideal de acción en Baroja, cabría buscar el por qué de su existencia. César Barja dice respecto a esto: "...lo más general que puede afirmarse es que el fin corresponde al impulso que pone en movimiento a los héroes barojianos. Trátase, en resumen, de un disgusto con el medio ambiente, de una inadaptación social. De este conflicto entre el instinto individual y la organización social resulta al movimiento y a la acción".[14]

---

12 *Idem,* pp. 109, 110.

13 ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas Sobre Pío Baroja, Antología Crítica, Baroja en el Banquillo (Tribunal Español), Librería General,* Zaragoza, p. 32.

14 BARJA, César: *Libros y Autores contemporáneos,* Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1935, p. 306.

Ortega y Gasset dice en su estudio *Ideas sobre Baroja* que este autor condenado a vivir en el ambiente siempre igual de España, con una vida sin atractivos de ninguna especie encuentra la felicidad en la acción; acción que claro está él no puede tener, por eso desde donde está, la sueña, la crea.[15]

Tal vez habría que volver de nuevo al "fondo sentimental" de Baroja para poder encontrar las raíces íntimas de esa acción.

Al hurgar en los recuerdos de infancia, se encuentran acaso antecedentes que pueden servir para explicar el por qué de la acción en la obra de un hombre como Baroja. Así, por ejemplo, los recuerdos de las leyendas vascas, con su sabor mágico y misterioso; también los relatos históricos de la guerra carlista y de proezas de aventureros, escuchados a su padre; asimismo la propia experiencia en hazañas infantiles y juveniles. Todo eso, añadido a la lectura de libros de aventuras, crean el sortilegio de la acción. La serie de viajes, a que su familia le lleva cuando pequeño produce en él una gran impresión: él mismo cuenta la fruición que le producía el ir descubriendo casas y lugares nuevos. Todo esto pudo dejar en su alma una afición a la aventura, que en parte satisface después imaginativamente en sus libros.

Algunos rasgos psicológicos y morales.

Para obtener un auténtico retrato moral de Baroja tal vez lo mejor sea acudir a sus propias palabras: "Yo algunas veces he dicho que hay tres morales: la moral natural del hombre egoísta con el hombre también egoísta, reflejada en los códigos; moral de toma y daca, de ojo por ojo y diente por diente; la moral de caballero, del gentleman, que no tiene una pauta clara, y es en el fondo estética; y la moral del santo, que es la caridad y la piedad. Yo, naturalmente no llego más que a la moral de caballero. Ahora que tengo admiración por la persona que siente de verdad los sentimientos caritativos y piadosos; pero las gentes que los fingen y que creen que unas cuantas frasecitas retóricas son iguales a los sentimientos profundos, esas me dan risa."[16]

---

15 Ortega y Gasset, José: *op. cit.,* p. 30.

16 Baroja, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino. Memorias,* tomo I, *El Escritor según él y según los Críticos,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, p. 78.

Entre esas tres morales, Baroja piensa que la tercera es la superior, la auténtica; pero con sinceridad reconoce que él no se siente con posibilidades de santo, y modestamente dice que ha tenido que contentarse con la moral del caballero.

Por otra parte, más de una vez experimenta el conflicto entre las exigencias de las virtudes puras y el trato social. "La sinceridad, la veracidad, la franqueza —dice— pugnan muchas veces con el trato social." [17] Pero él desde luego prefiere esas virtudes; su amor a ellas le lleva a la soledad, porque quien quiera seguirlas "tiene que hacerse un solitario". [18] Y más adelante observa que "este entusiasmo por lo verídico y la antipatía por el fraude constante terminan, a la larga, en la misantropía; el otro camino de la contemporización conduce a la hipocresía y a la vulgaridad." [19]

Reconoce sin embargo que este propósito de franqueza y sinceridad tropieza con dificultades.

Una dificultad es social: puede uno refugiarse en la soledad, pero no se puede vivir enteramente aislado.

Otra dificultad es psicológica: "...tendría que ser el que quisiera llegar a la sinceridad, un hombre de una agudeza tal, que no creo que pueda darse. Tendría que usar para expresarse un idioma distinto al corriente". [20]

A pesar de esas limitaciones siente Baroja irresistiblemente la pasión por la veracidad. "Fuera de los filántropos y caritativos auténticos, prefiero los cínicos a los hipócritas... Prefiero la ley del talión a la hipocresía." [21]

Se ha acusado a Baroja de muchas cosas; él dice que alguien le ha llegado a acusar de "hombre dedicado a la matonería". Tal vez esto tenga que ver con la agresividad que algunas veces le caracteriza, por ejemplo cuando trata de hacer triunfar la verdad ante los ojos del mundo. El declara, y cualquiera que lea bien los libros de Baroja lo puede ver, que es

17 Baroja, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino. Memorias,* tomo v, *La Intuición y el Estilo,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, p. 50.

18 *Idem,* loc. cit.

19 *Idem,* p. 51.

20 *Idem,* p. 50.

21 Baroja, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino. Memorias,* tomo I, *El Escritor Según él y Según los Críticos,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, p. 79.

"antichulo" y "antimatón" aunque parezca a veces jactancioso y esto sea tomado equivocadamente por algunos. Otra cosa de la que se le ha acusado es su egotismo. A esto responde: "Yo no digo que no tenga egotismo; no creo que más que los otros escritores, pero creo que mi egotismo es más orgánico que social." [23] Después afirma que si ha exteriorizado su egotismo, es por indicaciones de fuera más que por propio impulso. De cualquier modo, se podría decir que el hacer su persona y su propia experiencia centro de su obra es en Baroja parte de su arte.

Se ha dicho que a Baroja lo mueve la vanidad y también el orgullo en muchas de sus expresiones. Para él este orgullo y esta vanidad sirven para defenderse de la mentira y de la "granujería". Según él, el ser orgulloso y tener vanidad es un medio de conservarse puro y firme en sus convicciones dentro de la sociedad. [24]

Su carencia de filiación política. Su "anarquismo".

Baroja en política tiene también su originalidad. Nunca entró de lleno en ella; pero tal vez no le hubiera disgustado del todo hacerlo. Tuvo sus tanteos políticos, que, en función de su curiosidad por todo, él explica de esta manera: "Si me he asomado a la política es porque en nuestro país la política influye mucho." [25] Baroja podía haber tenido una intuición, de la que a veces hace alarde, muy útil en la política; pero nunca habría llegado a ser un buen político. Para él, el sufragio universal, la democracia, el parlamentarismo, son cosas ridículas y sin eficacia alguna. [26]

Se ha dicho que Baroja ha sido demócrata y socialista. Esto, naturalmente, lo niega él. Al advenimiento de la República en España se le creía republicano, él lo niega y acaba por decir: "Yo no creo en la política ni en los Gobiernos. Para mí un político es un retórico, a quien no hay que tener en cuenta, y el Gobierno que no haga nada es el mejor." [27]

---

27 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorias,* tomo I, *El Escritor Según él y Según los Críticos,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1947, p. 182.

22 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorais,* tomo I, *El Escritor Según él y Según los Críticos,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, pp. 76 y 77.

23 *Idem,* pp. 77, 78.

24 *Idem,* p. 79.

25 *Idem,* p. 192.

26 BAROJA, Pío: *Juventud, Egolatría,* 2a. ed., R. Caro Raggio, Madrid, p. 289.

Es verdad que alguna vez Baroja ha dicho de él mismo que es un liberal radical, individualista y anarquista; pero todo eso a su manera.

Del liberalismo le interesa lo que éste tiene de destructor del pasado; le interesa todo lo que sea lucha contra prejuicios religiosos y nobiliarios, le subyuga la destrucción de toda una sociedad reaccionaria, pero cuando el liberalismo se establece como régimen y comienza a construir, entonces pierde interés para él.

Ha aceptado la imputación de su anarquismo, pero de "su anarquismo", en muy poco parecido al anarquismo teórico, como él mismo lo declara: "Un anarquista teórico es un iluso, un ferviente del optimismo, y yo no tengo nada de iluso ni de optimista, ni lo he tenido nunca. El anarquista teórico cree que el hombre es bueno y que todas las imposiciones de los códigos son perjudiciales. Esta es la herencia de Juan Jacobo Rousseau. Yo no creo en nada de esto; por el contrario, por instinto y por experiencia, creo que el hombre es un animal dañino, envidioso, cruel, pérfido, lleno de malas pasiones, sobre todo de egoísmos y de vanidades." [28]

Tal vez lo que en realidad tenga de común con el anarquismo sea su individualismo extremo, su afán de valorar la persona humana por encima de todo. Para encontrar algo que satisfaga este afán va hacia el anarquismo; pero entonces lo que éste tiene de teórico le disgusta. El, que va buscando la forma más exaltada del individualismo, se encuentra con el hombre, al que se creyó bueno, con todas sus pasiones e instintos sin freno alguno. Baroja conoce al hombre, sabe de lo que es capaz, se da cuenta de que se ha equivocado y, entonces, al final, dice: "Yo soy partidario de un sistema de gobierno muy contrario al anarquismo. Para mí, la base de la vida social sería: nada de dogma político, o por lo menos el mínimum, y en vez de esto, crítica, libre examen, experiencia y dictadura." — "Yo creo que un país habría de ser dirigido casi como se dirige una fábrica o una compañía minera." [29]

Esto lo dice después de haber pasado por dolorosas experiencias personales; tal vez a eso se deba el tono de las líneas anteriores. En el fondo no es nada más que un individualista. A él le interesa el libre examen, la

---

28 *Idem*, p. 79.

29 BAROJA, Pío: *Desde la Ultima Vuelta del Camino, Memorias*, tomo I, El *Escritor Según él y Según los Críticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1944, p. 80.

crítica, lo cual no va de acuerdo con una dictadura; lo que pasa es que él desea paz, quiere que la sociedad sea frenada en sus instintos para así salvar también la individualidad, y no parece, en un momento dado, encontrar otro medio que la dictadura.

Lo que le lleva a pensar lo anterior debe ser sin duda la sensación de caos que experimentó durante la guerra civil española, aun fuera del país. Ya antes de que estallara la guerra no encontraba simpatía ni comprensión para sus ideas. Al declararse el conflicto tuvo que salir de España para salvar su vida; su ideología era diferente a la de las dos partes (le hubiera sucedido lo mismo en cualquier época y en cualquier lugar del mundo); así pues, no podía estar ni con unos ni con otros.

Lo que verdaderamente interesa a Baroja es su individualismo. Ahí está el verdadero fondo de su sentir; no puede estar de acuerdo con nada que ponga en segundo término ese sentir íntimo. Para salvarlo, busca soluciones entre lo existente; pero en el fondo nada le acomoda.

Entonces, decepcionado por sus fracasos, ya sin muchas fuerzas para luchar, vuelve a su soledad, al refugio que él se ha creado, y así dice: "Prefiero vegetar como un solitario y tener el gusto de vivir una vida pobre, según mis instintos y mis ideas que no acomodarme a un estado de cosas que no me parece agradable ni simpático..." [30]

MARTHA DÍAZ DE LEÓN DE RECASÉNS

30 *Idem*, p. 81.



RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI.* Nueva edición por Agustín Millares Carlo. Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, 581 pp.

La primera edición de este libro, en una tirada que se limitó a 362 ejemplares, se remonta al año 1886 (México, Librería de Andrade y Morales, sucesores; impresa por F. Díaz de León). Durante muchos años constituyó, sin disputa —y aún sigue siéndolo—, el núcleo fundamental de las investigaciones sobre la materia y, como decía Menéndez Pelayo (*Historia de la poesía hispanoamericana,* I, p. 24), una obra "de las más perfectas y excelentes que posee nación alguna". Vertió Icazbalceta en ella no sólo sus conocimientos de investigador y maestro consumado en bibliografía, sino la suma de su saber y sagaz sentido histórico en cuanto a la cultura del siglo XVI en la Nueva España. No se trata, por tanto, de un frío catálogo de impresos sino de un conjunto articulado de monografías que, ordenadas en torno a cada exposición bibliográfica, constituyen un penetrante cuadro histórico y nos ofrecen el paisaje cultural del primer siglo de la Colonia, dejando abiertos al historiador zonas, aspectos y problemas de la mayor importancia para el entendimiento de la época. Acierta Natalicio González cuando observa que bajo el título de este libro hay "una visión animada y riquísima de la vida social, intelectual y religiosa del México del siglo XVI en una prosa sobria que aún conserva novedad, frescor y vida" (*Icazbalceta y su obra,* en "Historia Mexicana", Nº 11, p. 379). En sus páginas la figura de Icazbalceta se proyecta en toda su magnitud, con inconfundibles facetas de probidad intelectual, infatigable capacidad laboriosa y sutil agudeza crítica caracterizadoras de una personalidad ejemplar. [1]

---

1 Para la vida y la obra de García Icazbalceta pueden consultarse, además, el libro de Manuel Guillermo Martínez, *Don Joaquín García Icazbalceta, su lugar en la historiografa mexicana,* traducción del inglés, notas y apéndice de Luis García

Pero, desde la primera aparición de esta *Bibliografía*, los estudios de investigación y el acarreo de nuevos materiales desbordaron, en parte, su precioso contenido original y, ya en 1939, al celebrarse el Cuarto Centenario del establecimiento de la imprenta en México y en América, algunos de los numerosos trabajos que se publicaron pusieron de manifiesto que no en vano pasa medio siglo sobre un libro por muy definitivo que parezca. Especialmente desde entonces, los trabajos históricos-bibliográficos recibieron un impulso que se acrecentó al conmemorarse el centenario de otro egregio americano, José Toribio Medina, y bastará recordar —únicamente por lo que se refiere a México— los contenidos en el volumen *Cuarto Centenario de la Imprenta* (1939); [2] la obra de Zulaica y Gárate (*Los franciscanos y la imprenta en México*, 1939); la nueva edición, vertida al castellano, de la obra fundamental de Wagner (*Nueva bibliografía del siglo XVI*, 1946) que vino a ser una parcial adición a la de Icazbalceta; las aportaciones de Nicolás León, de Valton y de Gómez de Orozco; las de González de Cossío (*La imprenta en México, 1594-1820 . . .*, 1947); el *Catálogo de obras escritas en lenguas indígenas*, de Salvador Ugarte (1949) y la amplia obra bibliográfica de Agustín Millares (*Investigaciones bibliográficas iberoamericanas*, 1950; *Juan Pablos, primer impresor que a esta tierra vino*, 1953). En fin, aunque rigurosamente la misma distancia y rareza de la primera edición, al convertirla en poco asequible, justificará su reimpresión, también el estado actual de las investigaciones la convertía en indispensable si había de ser instrumento eficaz de trabajo para el historiador. Y no de otra manera ni con otros propósitos concibió Icazbalceta su obra según manifestaba en el prólogo "Al lector" con palabras que no es posible leer sin emoción por la sincera modestia que las anima y por el sentido científico y humano que las tremula. Por ellas sabemos que el objetivo del autor era "formar una Biblioteca Mexicana de Escritores del siglo XVI", cuya primera parte sería la *Bibliografía* y en la segunda "mucho más extensa, habrían de entrar los escritores de aquel siglo que, por no haberse impreso aquí sus obras dentro del período señalado, fueron omitidas en la primera: de suerte que comprendería las obras impresas aquí después del 1,600; las

Pimentel y Elguero (México, 1950); Primo Feliciano Velázquez, *Don Joaquín García Icazbalceta*, en "Memorias de la Academia Mexicana de la Historia" (tomo II, Nº 2, abril-junio de 1943, pp. 101-157); y Galindo Villa, *Don Joaquín García Icazbalceta*, en "Memoria de la Sociedad Científica Antonio Alzate".

2 Ver la reseña de Agustín Millares en *Filosofía y Letras*, Nº 6, abril-junio de 1942.

que salieron a luz en España o en otros países, y las que permanecerán inéditas". Este proyecto demuestra el ancho aliento —que sobrepasaba los confines meramente bibliográficos— de que estaba poseído el sentido histórico de Icazbalceta; y que no se limitaba su título a la descripción de los impresos lo prueban las constantes observaciones, ensayos y estudios de todo orden que constantemente enriquecen la materia y que hoy son —contra lo que él creía— no sólo alivio de la inevitable monotonía bibliográfica o impertinentes excursos, sino brillantes, ilustrativos y deliciosos cuadros que encantan y enseñan por igual. Es interesante leer en el citado prólogo: "Para disminuir la aridez de un simple catálogo, que contentaría, cuando más, a raros bibliógrafos, he añadido extractos de las obras, biografías de los autores, y una que otra disertación. Temo que algo de esto sea tachado de impertinente; pero si es útil, no estará fuera de lugar. Lo que me pareció indispensable fué poner al frente del libro una breve noticia de la introducción de la imprenta en México: asunto oscuro por falta de documentos". ¡Con qué amor, con qué concepto de la misión del investigador trabajaba este anciano que supo adelantarse a su tiempo con intuición genial y levantar a su patria un monumento imperecedero!

"Bien conozco —dice con modestia ejemplar— que habría aumentado mis materiales si hubiera recorrido la República y aun los países extranjeros; pero mis hábitos sedentarios y la necesidad de atender aquí obligaciones imprescindibles no me dieron lugar a pensar en ello." Y agrega certero, generoso, con la convicción de estar trabajando para el futuro: "Algo ha de quedar a cargo de los que cuenten con circunstancias más favorables."

Pues esto que deseaba Icazbalceta es lo que ha llevado a cabo felizmente el Fondo de Cultura Económica con la segunda y monumental edición de la obra en la que otro maestro de la bibliografía, Agustín Millares rinde el mejor homenaje a la figura y a la significación del "mayor investigador de la historia de la cultura" en México, como atinadamente lo calificó José Luis Martínez (*Historiografía de la literatura mexicana*, "Nueva Revista de Filosofía Hispánica", enero-marzo, 1951, p. 56).

*
* *

Del acrecentado acervo que presenta ahora la *Bibliografía* con las nuevas referencias, monografías y aportaciones documentales —algunas, que yo sepa,

totalmente inéditas— con que Millares Carlo la ha enriquecido, conviene destacar, aunque sea, por necesidad, de manera sucinta, lo que, a mi juicio, convierte esta obra en auténtico e indispensable "corpus" de capital trascendencia para los estudios.

En primer lugar, sobresale la nueva —y en gran parte original— estructura crítica que se ha dado al estudio de Icazbalceta, *Introducción de la imprenta en México*, trabajo que el polígrafo mexicano insertó en cabecera de su obra y que era, ya entonces, ampliación de un anterior ensayo.[3] No se le ocultaban al autor los índices problemáticos del tema, uno de los que con más candente interés, por no decir enconado apasionamiento, atrajeron siempre el análisis y hasta la combatividad de los investigadores, y así escribía con su peculiar y mesurada cautela: "La falta de noticias que los contemporáneos no cuidaron de transmitirnos, me obligará, con frecuencia, a formar conjeturas que el hallazgo de cualquier documento puede destruir; o dejar vacíos que acaso nunca se llenarán"; y, atisbando futuras perspectivas, agregaba: "Confío, sin embargo, que el registro de los archivos de España ha de suministrar, con el tiempo, mucha luz..." En efecto, desde 1886 la investigación en torno a este tema, junto a tantos ensayitas, tesis ingeniosas más o menos fundamentadas y eruditas y hasta embaucamientos de apócrifos y mistificaciones, ha ido aportando auténticos logros definitivos. Icazbalceta acopió lo conocido hasta sus días, aceptó noticias de autenticidad dudosa, pero estableció, también, los primeros datos indiscutibles; con todo, quedaba un vasto campo sin descubrir, tierra de conjeturas y de rumbos inciertos que ofrecía engañosas o intrincadas veredas. En la primera parte de su estudio realizó el autor un esfuerzo para obtener del dédalo de noticias contradictorias proporcionadas por los cronistas, alguna ruta segura que condujera a establecer con certeza los datos fundamentales de la cuestión: el nombre del primer impresor y la fecha del primer impreso. Insuperable dificultad fué para él, y sigue siéndolo todavía, aclarar cuanto hubo en torno al proyecto de editar la *Doctrina* del imprecisado y asendereado fray Juan Ramírez, asunto aparentemente marginal al núcleo del problema básico pero que afecta, por la precisión de fechas, a la del primer taller tipográfico en la Nueva España. Pero Dávila Padilla y, siguiendo a éste, fray Alonso Fernández y Gil González Dávila, se encargaron, sin quererlo, de lanzar la manzana de la discordia y la materia incandescente que iba a agitar en interminables controversias a los modernos

3 Publicado en el *Diccionario Universal de Historia y de Geografía* en 1855.

historiadores y bibliógrafos, con ese enigma de una nueva versión castellana, realizada e impresa en México, de la famosa *Escala espiritual para llegar al cielo* que dió sobrenombre de Clímaco a San Juan del Monte Sinaí, impreso del que nadie ha encontrado —al menos hasta ahora— ejemplar alguno; y al lado de esta nebulosa se presentaba la realidad de un oficial de imprenta llegado con anterioridad a Juan Pablos, impresor que, para algunos investigadores, ejerció su oficio (aunque tampoco se pueda presentar ninguna muestra de su taller) y al que documentalmente se concedía avecinamiento en la Gran Tenochtitlán en 5 de septiembre del 1539, lo qu supone algunos años de residencia, el llamado Esteban Martín. Con gran penetración crítica, ya Icazbalceta había dejado esta última noticia fuera del plano de enfoque de su estudio que, en cambio, acentuaba con igual acierto la impotrancia de que se estuviera intentando imprimir, en 1537-1538, obras de catequesis para indios no en México sino en Sevilla (caso del citado fray Juan Ramírez y de la *Cartilla en lengua de Michoacán* de Vasco de Quiroga, dato este último que conoció Icazbalceta con posterioridad a la publicación de su *Bibliografía,* lo que hacía suponer que, hasta entonces, no existía tipografía en la Nueva España. Pero el asunto quedaba expuesto tan sólo, aunque Icazbalceta afincaba dos hechos que han sido confirmados por las posteriores investigaciones: uno, que el "primer impresor que a esta tierra vino" —como había escrito Dávila Padilla— era Juan Pablos; otro, que el más antiguo impreso mexicano conocido (aunque únicamente a través de una breve noticia inserta en las "Cartas de Indias"), es del año 1539 y salió de los talleres del citado impresor (la *Breve y más compendiosa doctrina christiana y mexicana*). Pues bien, todo lo demás que se encuentra al respecto en la *Bibliografía* cuya edición comentamos resulta nuevo, comenzando por tres piezas fundamentales que, por así decirlo, sostienen la arquitectura en la solución del problema: el nombramiento y poderes al chantre de la catedral de México, Cristóbal de Pedraza, como procurador del Cabildo para ir a España a resolver determinados asuntos (fecha 28 de abril del 1536 y no 1535 como había supuesto José Toribio Medina); el importante *Memorial* que el mismo Pedraza elevó, ya en la Península, al monarca y que Millares fecha en 1537 o comienzos del 1538 (p. 32 b), y el contrato entre Juan Cromberger y su cajista Juan Pablos de Brescia, de 12 de junio de 1539. De estos tres documentos, el primero fué descubierto por Alberto María Carreño en el Archivo Capitular Metropolitano y dado a conocer, si no me equivoco, en 1939; el segundo, pertenece al Archivo de Indias y lo incluyó José Toribio Medina en la *Imprenta en México,* y el tercero lo

hizo público por vez primera José Gestoso Pérez el 1908; con ello ya se dice que no figuraban en la Bibliografía; ahora están allí adecuadamente situados en la erudita monografía con la que Millares cierra la primera parte del citado estudio de Icazbalceta enriqueciéndolo con su personal investigación y con una penetrante crítica esclarecedora que disipa definitivamente las nieblas que envolvían los orígenes de la tipografía americana y resuelve sagazmente sus problemas capitales; así, por ejemplo, la contradicción entre el ya citado Memorial de Pedraza y el de Zumárraga por haberse fechado este último en 1538 cuando, según Millares señala, coincidiendo con Wagner, es del año 1548; a esta tesis cabe adicionar un punto de apoyo en la misma evolución por la que pasó la situación de Juan Pablos. Hay que tener en cuenta que por 1546-1547 debió producirse en su taller una especie de crisis explicable por el forcejeo del protoimpresor para independizarse, precisar sus derechos de propietario y obtener los necesarios privilegios para seguir ejerciendo y viviendo en México. Juan Cromberger había fallecido el 1540 (no el 1548 como, por errata mecánica, que debe corregirse, se dice en esta edición, p. 23, nota 3) y, con mucha probabilidad, desde que Juan Pablos tuvo noticia de ello debió comenzar sus gestiones aunque hasta 1546 no se atreviera a suprimir en sus colofones y pie de imprenta la cláusula obligatoria de "impreso en casa de Juan Cromberger", pero en los impresos que van del 1546 al 1547, sin poner todavía su nombre, ya no aparece el de su antiguo jefe, salvo en uno que es evidentemente apócrifo (Menéndez Pelayo lo calificó de "broma de algún bibliófilo maleante para chasquear a sus compañeros"); en enero de 1548 y en la *Doctrina christiana en lengua española y mexicana,* posiblemente porque ya su situación jurídica había quedado resuelta y poseía los necesarios privilegios o concesiones para ello, aparece por vez primera en el colofón "impresa en esta muy leal ciudad de México en *casa* de Juan Pablos" testimonio de haberse disuelto la razón social "casa de Juan Cromberger"; pero en ese intervalo que va desde la muerte de Cromberger hasta 1548 cabe suponer que se presentaran dificultades en cuanto a la provisión de los elementos que habían de venir de España y, casi seguro, de los herederos de Cromberger que desde Sevilla seguían monopolizando la industria impresora y a ellas —a las de 1548— tal vez se refiera Zumárraga en su *Memorial* que hasta ahora se supuso de diez años antes, cuando escribía: "poco se puede adelantar en lo de la imprenta por la carestía de papel, que éste dificulta las muchas obras que acá están aparejadas y otras que habían *de nuevo* darse a la estampa, pues se carece de las más necesarias y de allí son pocas las que vienen..." Referir estas palabras a 1538

sería, además, suponer que se habían agotado (¡en menos de un año si hubiera comenzado la imprenta el 1537!) los primeros impresos y era necesario reeditarlos y además, todo el papel que se había traído o remitido por la empresa. No, a mi juicio esas dificultades fueron la consecuencia del reajuste técnico-jurídico, llamémoslo así, producido en el taller de Juan Pablos a consecuencia de la disolución de la sociedad con Cromberger y Zumárraga trata con su intervención de mover la facultad del gobierno imperial a fin de que favorezca la emancipación de Juan Pablos y evite que los Cromberger estorben, por defender sus intereses, la marcha de la imprenta en la Nueva España.

Por lo que hace a la *Escala,* el análisis de Millares se detiene no en el impreso sino en el impresor por la fecha, tan anticipada, que establece fray Alonso Fernández y que haría imposible el dato exacto de Dávila Padilla en cuanto a la primacía de Juan Pablos (y en esto se fundaron algunos para achacar la supuesta impresión de dicho libro a Esteban Martín); después de las razones de Millares al establecer cotejo en cuanto a la autoridad de ambos cronistas, puede darse por definitivamente descartada la hipótesis de una edición de la *Escala* en 1535. Mas por lo que se refiere a la misma obra de Clímaco, persiste la nebulosa y no sólo por la razón inmediata de no haberse encontrado ejemplar alguno sino por la de parecer difícilmente admisible que corriendo con tanta fortuna en los conventos españoles desde los días de la reforma cisneriana [4] la *Escala* en castellano editada en Toledo el 1504, hubiera de necesitarse —y menos todavía si, como se quiere, urgía para edificación de los religiosos— traducirla nuevamente del latín en México; en último caso hubiera bastado una refundición del texto, un arreglo más que una versión, cosa que no dice Dávila Padilla, quien afirma haberse realizado por fray Juan de la Magdalena una traducción completa; pero ¿no se preguntarían los que preparaban esa nueva edición, hombres prácticos y conocedores del medio en que es desenvolvían, si una imprenta elemental como la enviada por Cromberger, estaría en capacidad de realizar un trabajo de aquella magnitud, excesiva para las circunstancias? Porque la *Escala* no es manual ni breviario ni doctrina para neófitos sino un tratado bastante amplio que forma volumen más que mediano cuya impresión hubiera significado esfuerzo casi superior a las posibilidades de los primitivos elementos de que disponía en los primeros

4 Vid. Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* trad. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, tomo I, pp. 57 y 216; y mi libro *La biblioteca erasmista de Diego Méndez,* Ciudad Trujillo, 1945, pp. 60-61.

años el taller mexicano. La *Escala* sigue siendo, por tanto, un enigma que ni la ingeniosa hipótesis de Chauvet (Zumárraga, 1948) alcanza a explicar ya que supondría por parte de Dávila Padilla —religioso culto y bien informado por haber vivido en el convento domínico de México— una equivocación difícil de creer: el confundir la *Escala espiritual* para llegar al cielo de San Juan Clímaco, con la *Mística Teología* de San Buenaventura sólo por la coincidencia de *camino del cielo,* que como subtítulo llevaba, a veces, esta última obra, y por la de *San Juan Eustaquio,* nombre del Doctor Seráfico, con el del monje sinaítico, sin contar que la primera edición mexicana en que se produce tan remota coincidencia sería la de Balli de 1575, pues en la anterior de 1549, que es, como se declara en su portada, una compilación, no se dan ninguna de ambas indicaciones ni la de ser *camino del cielo* ni la de *San Juan Eustaquio.*

Pero en los últimos tiempos el problema de la *Escala* ha sido difuminado o pospuesto ante el que planteó el bibliógrafo Francisco Vindel al dar cuenta en marzo de 1953 de un impreso titulado *La manera que se ha de tener en rezar los quince misterios del Rosario* que, según él, es la primera muestra tipográfica americana ya que lo imprimió un naipero que pasó a Indias en 1531 acompañando a Pedro Varela, hijo del impresor sevillano Juan Varela de Salamanca, y por orden del primer obispo de la Nueva España, el de Tlaxcala fray Julián Garcés. En opinión de Vindel el autor de la obra sería el dominico fray Domingo de Betanzos, el compañero de fray Pedro de Córdoba y amigo de Zumárraga que fundó la Orden de Santo Domingo en México. La fecha de este impreso la sitúa Vindel entre el 1532-1534. El asunto está todavía en pleno debate y Millares que se ocupa del problema reserva todo juicio definitivo aunque ya establece que, hasta ahora, no ha encontrado "ninguna prueba fehaciente sobre los cuatro puntos fundamentales objeto de la discusión— lugar de impresión, tipógrafo, año de publicación y autor— que apoye las afirmaciones del Sr. Vindel" (pág. 510 de la *Bibliografía*).

En la segunda parte del citado estudio de Icazbalceta, dedicado a los inmediatos sucesores del prototipógrafo, adiciónanse en esta edición que comentamos, abrumadora, por no decir que exhaustiva, aportación de datos bio-bibliográficos sobre Espinosa, los diferentes Ocharte, Balli, Antonio Ricardo y Enrique Martínez, así como en relación con las características de las ediciones posteriores a Juan Pablos hasta las primeras del siglo XVII.

En la tercera, que se refiere a otras circunstancias históricas de la tipografía mexicana del siglo XVI (tipos, encuadernaciones, grabados, deterioro y destrucción de libros, clases de papel y su cotización, estampas, naipes, adornos, capitales historiadas, empleo de las lenguas indígenas, contenido de las obras, etc.), son también notables y abundantísimas las adiciones. Bastará decir que si Icazbalceta para todo este estudio preliminar aportó 21 documentos, la cifra se eleva ahora a 80, esto es, 59 más que cubren todos los aspectos de la investigación en torno al asunto.

A cada uno de los impresos que Icazbalceta describe en el cuerpo de la obra se han agregado noticias sobre su actual situación (número de ejemplares que se conservan, estado en que se encuentran, lugar donde se guardan, etc.) y ensayos o estudios en los que se hace referencia a ellos. Pero hay más; García Icazbalceta dió a conocer 118 piezas, la nueva edición eleva este número a 180 con sus descripciones completas o enmendadas y su detallada bibliografía. Algunas adiciones resultan excepcionales por su originalidad, como la relativa al jubileo de Gregorio XIV, ejemplar descubierto por Julián Calvo, y, especialmente, la *Carta y provisión real sobre la reforma gregoriana del calendario* del año 1583. Otras dan noticias curiosas como la relativa al apócrifo *Nuevo vergel de olorosas flores sembradas por la muerte dolorida*... que se finge impreso en México "por Juan Pablos" en "abril de 1546" (ver págs. 510-511 de la *Bibliografía*).

Desde el punto de vista formal o exterior la edición que reseñamos puede, con toda justicia, considerarse un orgullo para la tipografía mexicana de nuestros días y parangonarse, sin desdoro y antes bien como "prìnceps inter pares", con las mejores que salgan hoy de las prensas; las cincuenta láminas fuera de texto que contenía la edición primera se han aumentado hasta 157, bastantes a dos tintas, sin contar los numerosos grabados y adornos intercalados; la primorosa presentación de las páginas en simétrica y elegante doble columna, los nobles y límpidos tipos empleados y la misma distribución del masivo material textual que discurre ágil, casi flúido, ahorrando fatiga y proporcionando descanso a la lectura, constituyen otros tantos aciertos técnicos y artísticos por los que el Fondo de Cultura Económica merece gratitud y aplauso de los bibliófilos.

José Almoina

GÓMEZ ALONSO, Paula. *Filosofía de la Historia y Etica*, Editorial Heráclito, S. de R. L., México, D. F., 1955, 203 pp.

Si contados son los libros que en español se refieren a la filosofía de la historia, mucho más escasos son aún los que han sido escritos por historiadores y filósofos de lengua española sobre tal tema. Pues bien, uno de estos libros, insólito en nuestro menguado ambiente cultural, es el que nos presenta la doctora en filosofía por la Universidad Nacional, Paula Gómez Alonso, catedrática de la Facultad de Filosofía. Este libro es la decantación académica de varios años de brega espiritual en las cátedras que en nuestra Facultad mantiene renovada e incansablemente dicha estudiosa doctora.

El texto está dividido en cuatro partes: la *primera* corresponde a "los precursores", al pensamiento histórico-filosófico contenido en la Biblia (Daniel, Salomón, etc.), que responde a un carácter profético o provisorio, y al que se refiere al vasto mundo conceptual abarcado por los clásicos antiguos, medios y renacentistas, que comprende en el texto, cosa sorprendente, desde Herodoto a Maquiavelo y Bossuet, pasando por Platón, Aristóteles, Plutarco, Tácito, Cornelio Nepote y San Agustín. En esta impresionante lista pueden, sin embargo, salir sobrando algunos nombres y faltando otros; entre los últimos, por ejemplo, un Tucídides, un Tito Livio, un Polibio: historia pragmática en los tres casos y sobre todo, en el primero, instrumento causal, político moral y científico; fuente de valor universal y de validez jurídica en el caso tercero, y en el segundo instrumento fundamentalmente patriótico. Lo que extraña asimismo en esta amplia visión de la primera parte es que la autora, persiguiendo el desarrollo de la idea de pureza ética en la historia, se libera de las cadenas tradicionales que desde el siglo XVII (Cellarius) dividen la historia universal en las tres consagradas épocas (elevadas un siglo después a cuatro): Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Pero si en principio estamos de acuerdo con tal liberación metodológica, más adelante tenemos que lamentarnos de nuestro asentimiento puesto que la supresión de los artificiosos límites se hace a costa de la ausencia de los grandes historiadores y filósofos medioevales. Cierto es que no falta un análisis serio de la *Ciudad de Dios* agustiniana, cuyo esquema cristocentrista perduró a lo largo de la Edad Media; pero si San Agustín es ese hombre a caballo entre el mundo que fenece y el que nace, justo por ello habría que completar la visión escatológica medioeval con un San Isidoro, con un Beda, con un Alfonso X y con un Otto de Freising, cuya crónica univer-

sal continúa y completa a su modo la obra de San Agustín y la de su discípulo Orosio, especialmente por lo que se refiere al progreso del cristianismo de este a oeste. La filosofía de la historia no puede prescindir de las ideas mediovales relacionadas éticamente con las edades y fin del mundo; tema agónico por excelencia que encontró en Joaquín de Floris la interpretación apocalíptica más genial, y que se prolongó hasta estas tierras de América con los frailes misioneros y cisnerosianos: la última edad del mundo.

En esta primera parte que comentamos la autora se interesa con la génesis de la idea de progreso; realmente todo el libro obedece a este confesado deseo, según dijimos, de registrar el proceso ético en la historia así como subrayar las caídas y retrocesos: la evolución ética de la humanidad. Nos parece, por consiguiente, que esta revisión crítica postula a priori un deber ser, una ética científica sencilla y clara que se va actualizando en la historia; una ética liberada de todo compromiso trascendental o metafísico. Se trata de "encontrar en la Etica el factum de la Filosofía de la Historia" (p. 15); es decir encontrar los fundamentos de una ética basada en dicha filosofía de la historia. La historia de este progreso moral queda registrado por la autora en los análisis de la primera parte; sin embargo aunque se puede estar de acuerdo con la autora en considerar el libro VIII de la República como el fundamento de una ética cimentada en el desarrollo o progreso social y político del hombre, así como considerar también dicho texto como el fundador de todas las filosofías de la historia (pp. 34-5), no estará por demás indicar que la idea precursora de una filosofía de la historia tiene raíces más antiguas. En la *Cosmogonía* de Hesíodo aparece el tema de las tres edades (oro, plata, bronce o hierro) para ya no abandonar jamás la historia de Occidente. Este tema básico será recogido por Herodoto y Ovidio y será discutido también por Demócrito y Protágoras; pero será Séneca quien en su epístola XC utilizará la idea de la *edad dorada* para oponerla a la idea de progreso, pesimismo cultural que abarcaba el campo del espíritu y el de la materia. El tema ya no descansará, frente el pesimista punto de vista de los estorbos, los epicúreos, un Lucrecio Caro, por ejemplo (*De rerum natura,* v), cantaron alabanzas al presente y aun al futuro progresistas: optimismo cultural. Un hombre como Rousseau se afiliará a la tendencia primera; lo hombres de la Ilustración lo harán a la segunda: la idea de progreso. Curiosa oposición dialéctica que a lo largo de la historia occidental ha puesto una vez y otra frente a frente la vieja idea estoica de un logos racional poseído desde un principio y la idea, acaso todavía más vieja, de cau-

salidad o contingencia demócritoepicúrea: la necesidad y la utilidad como motivo de evolución.

La *Segunda Parte* examina inteligentemente los puntos de vista de Vico, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hume, Kant y los economistas (Adam Smith, Turgot, Saint Simon y Quesnay). Sin embargo, el salto desde Kant a los economistas no es posible explicarlo metodológicamente recurriendo únicamente al antecedente Hume; creemos que el capítulo sobre los economistas quedaría mejor yendo a su verdadero sitio que es delante del estudio sobre Marx. Nos parece, por consiguiente, que una presentación lineal de estas ideas no da los matices que son tan necesarios, incluso desde un estricto punto de vista escolar, para precisar los conceptos típicos ya consagrados. El Renacimiento, representado por Maquiavelo, se estudia, como ya advertimos, al final de la parte primera junto con Bossuet, el cartesiano católico. Del escepticismo cartesiano sobre la historia nada se dice en esta parte segunda, a pesar de haber sido Descartes el que dió origen a la llamada historiografía cartesiana crítica (Locke, Hume). Por lo que se refiere a la filosofía de la Ilustración el estudio de Paula Gómez Alonso resulta asistemático, sin distinción de los grupos antitéticos: Voltaire, Turgot, Condorcet —la antítesis rousseauniana— Lessing, Kant, Schiller, y frente a ellos los representantes de una filosofía de la historia que aunque dentro de la Ilustración apunta ya a la conciencia histórica (Montesquieu, Herder e incluso Vico). Forman grupo aparte, como filósofos de la historia del idealismo especulativo, de acuerdo con Johannes Thyssen, * el grupo constituído por Fichte, Schelling y Hegel.

En la *Tercera Parte* están incluídos Hegel, Compte, Marx, Buckle y Nietzche; aquí asistimos a idéntico prurito asistematizante que en la parte anterior. El análisis de Hegel marca ya en Paula Gómez Alonso esa vuelta al hegelianismo aconsejada por los representantes de la escuela. El estudio sobre Marx es claro, preciso, y la autora destaca con justicia el lugar que alcanza Marx en la filosofía actual de aquende y allende las artificiosas barreras políticas. Como bien se sabe en Marx remata la línea de desarrollo o progreso filosóficos que va de Lessing a Hegel; pero a partir de 1848 la filosofía alemana se dió a la perjudicial manía de ignorar intencionalmente a Marx. Fundados en este hecho es por lo que nos resulta un tanto extraño ver en el texto que comentamos algunos análisis que no corresponden ciertamente a la

* *Vide* su *Historia de la Filosofía de la Historia* (Traducción de Federico Korell), Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires. México, 1954, pp. 45-112.

posición filosófica declarada por la autora en la introducción: ¿cómo combinar la idea moral de progreso en la historia, que persigue ahincadamente la autora, con la actitud francamente amoral de un Nietzche o derrotista de un Spengler? En los análisis de tales autores no se encuentra la enérgica condena ética que era de preverse.

En la *Parte Cuarta* no solamente echamos de menos la obligada reprobación sino que quedamos atónitos ante las simpatías incluso que muestra frente a Spengler, Lebon y Dilthey; este último, como dice Paula Gómez Alonso el 'ignorador' de Marx (p. 144). Pero la ignorancia de Marx implica el rechazo del hegelianismo, y lo que es peor, el rechazo asimismo de lo que el pensamiento alemán filosófico de Lessing a Hegel había originado: la idea de humanidad, el idealismo objetivo y la visión dialéctica del mundo. La quiebra de este proceso, ya se trate de un filósofo neokantiano, hegeliano o marxista, significa la recaída o ruptura de la razón, el irracionalismo, la degeneración del pensamiento puro, del científico y del dialéctico. La razón renuncia, pues, a conocer la realidad; ésta le es por principio incógnoscible, y el *irracionalismo* hace por tanto, como afirma *George Lukacs,* * de esta *miseria* una virtud; de aquí la creación de tantos mitos: la vida en Dilthey, Simmel y otros ("Lebensphilosophen", el eterno retorno en Nietzche, la teoría *aritoscrática* del conocimiento (la "intuición simpática" que Dilthey y la "Geiteswissenschaft" oponen a la explicación causal, la "intuición de esencias" en la fenomenología de Husserl o de Scheler), la negación de la historia y de su racionalidad so pretexto de historicidad (Heidegger) o de relativismo (Dilthey). ¿Cómo aceptar, pues, desde tal postura crítica, que se escriba que desde Dilthey "la historia adquiere un carácter científico" (p. 18). Paula Gómez Alonso valora también positivamente esta frase de Dilthey: "solo la historia nos dice lo que es el hombre" (*Cf.* p. 142); si se es historicista el aplauso es comprensible, mas si se está en la acera de enfrente cientifiscista y dialéctica la frase no deja de ser una trampa para caer en el irracionalismo, a saber en la renuncia expresa de la *verdad.*

Por último queremos subrayar que la autora ha tenido el acierto de analizar en uno de los capítulos la doctrina éticohistórica de su maestro, y maestro de México, Don Antonio Caso: "el afán anheloso de salvar incólume la persona humana de su absorción por el Estado, buscando la síntesis de las personas en el Derecho." (*Cf.*, p. 172). Este libro que acabamos de comentar resulta uti-

* Cf. *La destrucción de la razón,* Berlín, 1954

lísimo así para los estudiantes de filosofía como para los de historia; aunque hemos hecho hincapié en nuestras discrepancias sería injusto señalar únicamente el libro por ellas. Abundan los aciertos y abundan la claridad, la exactitud y la ordenada exposición didáctica.

JUAN A. ORTEGA Y MEDINA

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Introducción a la Lógica Jurídica,* Edición Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1951.

La afirmación que hace el propio Eduardo García Máynez, en el sentido de que en su libro se expone la doctrina jurídica y que ésta tiene un rigor tal, comparable sólo al de la lógica formal o de la geometría, resume magistralmente el concepto y el contenido de su *Introducción a la Lógica Jurídica,* sobre la que me he atrevido a bordar este breve comentario.

Las formaciones jurídicas tienen una existencia a priori, a diferencia de las creaciones del derecho positivo, sujetas a un cambio constante. Por lo mismo, aquellas formaciones deben expresarse por medio de proposiciones que aludan a la esencia de lo jurídico, "independientemente de la voluntad del legislador y su obra positiva". Pero tales afirmaciones, expresa el maestro García Máynez, provocan escepticismo aun entre cultivadores de la disciplina jurídica, habiendo una mejor disposición en favor de afirmaciones como la de Kirchmann: "¡Tres palabras rectificadoras del legislador y bibliotecas enteras se convierten en basura!".

Contra ese escepticismo, va dirigido este libro que comentamos. Frente a tan despectiva opinión expresada por Kirchmann enfrenta García Máynez, los principios apriorísticos del derecho, que son absolutos, como que no se refieren a contenidos jurídicos concretos; y aun cuando las normas positivas desaparezcan, o surjan algunas que contradigan los principios apriorísticos del derecho, estos persisten, no se altera su validez, y siguen teniendo vigencia para todo el derecho, tanto el derogado como el que ha sido elaborado nuevamente, porque constituyen verdades de razón, esto es, tienen una consistencia "puramente formal"; se refieren a "conexiones esenciales entre el deber jurídico y el derecho subjetivo", que son "las dos formas de manifestación de las consecuencias normativas".

Al estudiar el principio de contradicción, nos dice el maestro García Máynez, que para que constituya un principio de lógica jurídica, tal principio tiene que referirse a juicios normativos, y nunca a conceptos, ni a hechos psíquicos.

Por tanto, el acto a que se refiere la norma, no es ni debe ser objeto del principio lógico de contradicción, en el campo del derecho. El objeto de tal principio lo es la norma que rige al acto, en cuanto que esa norma no puede subsistir, como válida, conjuntamente con otra que, refiriéndose al mismo acto, esté en contradicción con la primera. O bien, si se trata del principio especial de contradicción, este se refiere y tiene que referirse siempre, al "contenido contradictorio" de una norma jurídica. Así pues, la imposible coexistencia de dos juicios normativos contradictorios, o la imposible coexistencia de dos conceptos con contenido contradictorio dentro de un mismo juicio, es lo que, desde un punto de vista ideal, constituye propiamente la esencia del principio lógico jurídico de contradicción.

De hecho, pueden coexistir dos juicios normativos contradictorios, porque un legislador les dió validez a ambos; pero esto no destruye el principio jurídico de contradicción, por tener este una consistencia ideal, no perenne como las normas concretas elaboradas por el legislador. El principio lógico jurídico que examina el maestro García Máynez, se refiere a juicios normativos, pero la esencia de aquél no estriba en la proposición que lo traduce, así como la esencia del juicio: "La puerta es de madera", no es en manera alguna, la madera como objeto. Por ello resulta equivocado, como lo indica el autor, querer atribuir a los principios lógicos del derecho, el carácter de meras proposiciones normativas que habrán de regular nuestro pensamiento, para que éste sea correcto; porque, en verdad, si esos principios fueran normas para regular nuestro pensar, quedarían reducidos a meras reglas de técnica jurídica y no constituirían principios lógicos.

Para precisar la idea de contradicción, el maestro García Máynez, remite al lector a las enseñanzas de Pfänder y a la teoría Kelseniana, acerca de los ámbitos de validez, con lo que no solamente se aclara magníficamente la exposición del principio jurídico a que me refiero, sino que, de antemano, quedan resueltas aquellas dudas que pudieran surgir a la luz de cualquiera actitud crítica de la doctrina jurídica que se expone en el libro que se comenta.

Refiriéndose al principio del tercer excluído, el maestro García Máynez hace una atinada aclaración, para que el lector se mantenga alerta y no incurra en el error de estimar este otro principio como una duplicación del ante-

rior. Efectivamente el principio del tercer excluído difiere del de contraticción no solamente por su sentido, sino por cuanto a su fundamento, como ya lo ha expresado Pfänder, a cuya obra de Lógica, nos remite el autor del libro comentado. Así tenemos que, en tanto que "el supuesto general para la validez del principio jurídico de contradicción es la existencia de una incompatibilidad entre dos preceptos de derecho, de los cuales uno prohibe la misma conducta permitida por el otro", en cambio, "el supuesto general para la validez del principio jurídico de tercero excluído es la existencia de una sola posibilidad de las dos que se ofrecen, en el caso de incompatibilidad mostrada por el otro principio, y esa única posibilidad es la de que "la conducta jurídicamente regulada sólo puede hallarse prohibida o permitida", sin que pueda darse una tercera posibilidad distinta.

Siendo idealmente muy diferente el caso de la incompatibilidad entre dos preceptos jurídicos, de aquel en que se discute la posibilidad de una tercera posición entre dos preceptos existentes, indudablemente que el principio del tercer excluído, tiene una esencia propia.

Ahora bien, precisamente por esa diferencia que entre ellos existe, el maestro García Máynez desprende determinados axiomas que son peculiares a cada uno, a saber: del principio jurídico de contradicción, se deriva el axioma que dice: "Ninguna conducta puede hallarse, al propio tiempo, jurídicamente prohibida y jurídicamente permitida"; en tanto que del principio del tercer excluído, se deriva este otro: "La conducta jurídicamente regulada, sólo puede hallarse prohibida o permitida". La axiomática jurídica, es de una gran trascendencia para la práctica jurídica, ya que constituye la estructura fundamental ontológica de cualquier sistema de regulación jurídica.

En cuanto al principio de razón suficiente, el autor nos recuerda también que, dentro del campo lógico, se refiere a los juicios y tiene que ver con la pretensión de verdad de ellos. Implicando que todo juicio, por cuanto a esa pretensión de verdad, debe tener una razón capaz de garantizarla, o dicho de otro modo, que para que un juicio sea verdadero, debe apoyarse en una razón que debe ir implícita en él mismo, haciendo caso omiso de cualquiera complementación exterior. Lo anterior significará también, que habrá juicios falsos, o sea que pretendiendo ser verdaderos, como todo juicio, no cuenten con una razón suficiente para apoyar su verdad, sin que por ello dejen de ser juicios.

Trasladando este principio al campo de la ciencia jurídica, el autor nos indica que alude también a juicios, pero en lugar de enunciativos, se refiere a los normativos. Por tanto, dicho principio lógico-jurídico, deberá expresarse

correctamente así: "Toda norma para ser válida, necesita un fundamento suficiente de validez". O sea que todo lo dicho en el principio lógico, con respecto a la verdad o falsedad del juicio enunciativo, en el campo lógico jurídico se refiere a la validez o invalidez de los juicios normativos. Por tanto, pese a la pretensión de validez de todo juicio normativo, bien puede suceder que algunos juicios normativos no sean válidos.

¿Cuál sería entonces el principio jurídico de razón suficiente de una norma? Lo sería algo que ella implica, pero que no es la norma misma, sino algo relacionado con ella y que forma algo así como un substrato de la misma y que es su fundamentación.

El principio de razón suficiente, no tiene que decir en qué consiste esa razón, porque si lo dijera, dejaría de ser abstracto e ideal, quedando dstruído como tal, para convertirse en un mero dato concreto, descendiéndose así al plano de la casuística, en donde pueden presentarse criterios incompatibles.

El principio de que se trata, implica pues, nos indica el maestro García Máynez, un presupuesto, que es el conocimiento de "una razón capaz de abonar la validez de cada precepto". Esto constituye la clave para decidir si una determinada regla de conducta tiene o no categoría jurídica. Asimismo, dicho principio nos conducirá al descubrimiento de la existencia y fuerza obligatoria de toda norma jurídica.

Considerándolo más difícil de exponer que los anteriores, el autor reservó para el último al principio de identidad.

Primero hace el autor una exploración de la aplicación del principio, en el campo de la ontología formal y de la ontología jurídica, para luego presentar el principio en el campo de la lógica jurídica.

En el campo de la lógica jurídica, considera García Máynez, que el principio de identidad sólo puede referirse a normas jurídicas, para expresar de ellas algo que se relaciona con su validez. Lo enuncia así: "La norma que permite lo que está jurídicamente permitido, es necesariamente válida".

De esta formulación se desprenden otras 3 proposiciones combinando el concepto prohibición, con el de lo permitido, habiendo una equivalencia entre ellas que las resume en dos; la que ya se mencionó y esta otra: "La norma que prohibe lo que está jurídicamente prohibido es necesariamente válida".

Este principio, al igual que los anteriores, no debe entenderse como una norma, a pesar de que alude a la "necesidad de validez" de las normas a que se refiere. Esto es, que no se trata de una norma de las normas. Si así fuera, habría que investigar, a su vez, los principios lógicos jurídicos correspon-

dientes a esa norma suprema, o sea a la norma de normas, dejando así reducido el problema a una cuestión ontológica y no lógico jurídica.

Siguiendo en el estudio de este principio, el autor nos recuerda que en el campo de la lógica, se refiere a los juicios, afirmando de éstos su verdad, cuando tienen un concepto sujeto idéntico al concepto predicado. Se podría pensar que sólo se refiere a los juicios determinativos, pero siguiendo las investigaciones de Pfänder, el autor nos revela que el sentido del principio de identidad puede todavía ampliarse más, y referirse también a los juicios analíticos de atribución, tanto positivos como negativos.

De ahí parte el importante estudio que, el maestro García Máynez, hace del principio citado, en el campo de la lógica jurídica; encontrando igualmente que no sólo puede aplicarse al caso de los juicios positivos de determinación, en que los conceptos de sujeto y de predicado son idénticos, sino también a aquellos en que el concepto predicado "está ya contenido en el concepto sujeto".

Nos hace notar el autor, que en manera alguna debe pensarse que el principio de identidad sirva para determinar el carácter jurídico de un acto, pues esto depende del derecho vigente y que los principios estudiados, sólo son proposiciones analíticas que expresan la identidad de lo "no prohibido" con "lo permitido" y de lo "no permitido" con "lo prohibido", en el campo de la ontología formal del derecho.

De lo anterior, se desprende la separación perfectamente clara entre principios ontológicos jurídicos y principios lógico-jurídicos, refiriéndose los primeros a hechos o actos jurídicos, expresando de ellos su identidad y los segundos referidos a normas jurídicas, expresando de ellas su necesaria validez, cuando están basadas en el correspondiente principio ontológico.

Después de la exposición de los principios lógico-jurídicos ya expresados, termina el autor exponiendo y demostrando una serie de proposiciones que se fundan en aquéllos. Esta parte la denomina Axiomática Jurídica. La axiomática está precedida de una serie de definiciones, las que son debidamente examinadas, teniendo ahí la oportunidad de revisar conceptos fundamentales del derecho, como son la bilateralidad o unilateralidad de la conducta humana, la imputación, el derecho objetivo y subjetivo, los derechos absolutos y relativos, el derecho del obligado, lo lícito e ilícito, la libertad como derecho, la libertad jurídica y de la voluntad, y la teoría del abuso del derecho. Después de esto

vienen los axiomas, las proposiciones seguidas de las demostraciones y por último los corolarios.

La obra, que tan brevemente he comentado, no tiene precedente en el campo de la teoría jurídica, ya que el anterior intento de realizar una obra semejante, de Reinach, sólo alude al Derecho Civil, en tanto que la de García Máynez comprende todo el derecho.

A mi modo de ver, como esta obra no se refiere al problema de la realización de la justicia, ni pone en duda los conceptos fundamentales del derecho, no podría catalogársele en el ámbito de la filosofía del derecho. No es tampoco un estudio positivo, porque no se refiere a ningún sistema jurídico concreto. Considero que se trata de una elaboración puramente científica de lo jurídico. Es una verdadera teoría de lo jurídico, que sin referirse a ningún campo jurídico positivo o contingente, sin embargo, constituye una estrutcura formal en la que puede fundamentarse cualquiera de los sistemas de derecho positivo posibles, porque como lo dice el propio autor: "Los expresados principios son puramente formales, porque nada enseñan sobre el contenido concreto de las normas del derecho, si bien hacen patentes las conexiones lógicamente necesarias que dimanan de la esencia misma de los diversos tipos de regulación bilateral del comportamiento humano (lo ordenado, lo prohibido, lo potestativo) y de la esencia de las formas categoriales de manifestación de las consecuencias de derecho (deber jurídico y derecho subjetivo)." En este sentido vale la doctrina jurídica que él presenta, como absoluta y universal. En el sentido en que se entiende una matemática o una geometría, así habrá de entenderse "la doctrina jurídica", como una doctrina científica.

ALBERTO LOZANO VÁZQUEZ

TRES INVENTORES DE REALIDAD

TORRES BODET, JAIME, *Tres inventores de realidad.* Imprenta Universitaria. México, 1955.

Todavía no se extingue el rumor de los comentarios que suscitó entre nosotros la publicación de "Tiempo de Arena", autobiografía de Jaime Torres Bodet y ya un nuevo libro del infatigable trabajador que es nuestro Embajador en Francia, reclama nuestra atención. Empleo el vocablo reclama como equivalente de exigir. Espero que al término de la lectura de estas líneas, aparecerán claramente las razones en que me apoyo para asegurar que "Tres Inventores de Realidad", reclama y no sólo se ofrece como un nuevo título que viene a sumarse a la serie, ya resptable, de los libros escritos por Torres Bodet. En "Tres Inventores de Realidad", bellamente editado por la Imprenta Universitaria, reúne Torres Bodet las nueve conferencias que ofreció durante el mes de julio de 1954, como miembro del Colegio Nacional. La decisión de reunirlas en un solo volumen y de publicarlo, satisface el deseo de quienes como yo, tuvimos ocasión de escuchar la lectura de algunas de ellas y proporciona a aquellos que por falta de tiempo, o por cualquier otro motivo, no las oyeron, la oportunidad de conocer un aspecto de la actividad literaria del ilustre mexicano, que no conocíamos, pero presentíamos: el de exégeta o intérprete. Torres Bodet ha elegido a tres grandes figuras de la literatura europea del siglo pasado: Stendhal, Dostoyewski y Pérez Galdós. Una simple hojeada al libro de que me ocupo basta a mi juicio para advertir que representa el fruto de largas horas de lectura paciente y cuidadosa. Torres Bodet sabe leer. Entendámonos. Un buen lector resulta en último análisis, un cazador. El cazar implica, desde luego, la existencia de uno o varios instrumentos gracias a los cuales el

cazador se halla por lo menos en condiciones de atrapar a su presa, inmovilizándola en el lugar que le convenga para someterla a un examen cuidadoso. Aunque la comparación no responda exactamente al propósito que dejo apuntado, podríamos decir que desde el punto de vista del interés, del cuidado y del entusiasmo que caracterizan al cazador, su actividad se asemeja a la del entomólogo. Hay en efecto, en mi opinión, en esa persecución inmóvil, que distingue al cazador —siempre que se trate de libros—, una actitud que recuerda la paciencia del naturalista. Sin embargo, los excelentes estudios que presenta Torres Bodet en "Tres Inventores de Realidad", no son sólo obra de la paciencia. Si Stendhal, Dostoyewski y Pérez Galdós no hubieran despertado el interés de Torres Bodet, si no hubiese encontrado en ellos a tres maestros, si no hubiera descubierto tres preciosos filones, la paciencia y el cuidado que puso en la lectura de las obras de cada uno de ellos, valdría para muy poco.

Torres Bodet ha seguido un camino semejante al que guió los pasos de Alfonso Reyes en la Trayectoria de Goethe. Los estudios que nos ofrece tocan las fronteras de la crítica literaria y las de la biografía. De los tres inventores de realidad, interesa a Torres Bodet lo mismo sus obras que sus vidas, menos vagamente, su posición ante la vida. Le interesan como creadores de obras inmortales. El hombre de la calle despierta la atención del sociólogo y del novelista, como materia prima. El autor de uno o varios libros de calidad indiscutible, interesa al literato como intérprete y al hombre de la calle como lector, circunstancia que como seguramente habrá de advertirlo el lector del estudio que Torres Bodet consagra a Dostoyewski, no implica —insisto— un encogerse de hombros en presencia de aquellos que nunca han producido ni llegarían a producir un buen libro. En esta ocasión se trata de un escritor profesional que analiza la vida y la obra de otros tres grandes escritores profesionales.

A primera vista puede sorprender el título con que Torres Bodet bautiza su último libro. Pero sólo a primera vista, pues, ¿cómo habrían de ocupar el sitio de honor que ocupan los tres inventores de realidad, si en vez de aprovechar una circunstancia o acontecimiento de la vida real, se hubiesen limitado a contarla tal como se produjo? Semejante labor corresponde al reportero de un gran diario, pero no al literato. La escuela naturalista exigía una tajada de vida como materia prima de la novela. Tajada de vida, sí, pero vista a través de un temperamento excepcional y expresada de acuerdo con las leyes de la creación o recreación específicamente artística. Stendhal, no crea en el sentido estricto del vocablo. Aprovecha un suceso o sucesos de la vida real, para urdir la trama

de una novela como *Lo Rojo y lo Negro*. En cambio Dostoyewski, sí crea; es decir, que el armazón de sus obras aparece como obra de pura inventiva, aunque se apoye en la observación de la realidad: "Hay personajes imaginarios que buscan a su escritor. Si el escritor da con ellos y los define, no será ya el que era antes de concebirlos", nos dice Torres Bodet. Expresa a continuación acerca del mismo Stendhal un juicio altamente revelador, pues aclara que "al engendrar a Julian Sorel, Stendhal cerró la puerta a muchos fantasmas de su adolescencia y levantó un dique contra su propio diletantismo". El exégeta nos lleva de la mano a lo largo del escabroso camino que recorrió Enrique Beyle; nos descubre las inquietudes del Cónsul de Francia en Civita Vechia, sus aspiraciones, sus enredos amorosos. Conviene fijar la posición de Stendhal antes de exhibir el material con que construyó el armazón de sus novelas. En la misma página en que aparecen las observaciones que dejo apuntadas, nos dice Torres Bodet: "El instrumento literario de Stendhal se encuentra a punto. Puede emplearlo ya sin reservas. Y va a emplearlo como una depuración de los vicios que ha contraído en su combate diario contra esos tres adversarios tan perspicaces: la provincia, la burocracia y el egoísmo". Me interesa destacar la anterior observación no sólo porque en mi concepto corresponde a la realidad, sino porque la actitud de Beyle en contra de los tres adversarios que señala el autor de *Tiempo de Arena*, difiere substancialmente de la que asumió Dostoyeski; es decir, de las circunstancias que contribuyeron en la formación del autor de *Crimen y Castigo*; circunstancias que sumadas a un temperamento humanitario por excelencia, imprimieron a sus obras ese sello que parece estampado por la mano de un angel a cuyas espaldas se irguiera la sombra angulosa del diablo. Stendhal escribe "no soy de aquéllos que al ver una tempestad en un día de estío —página 35— piensan en las cosechas destruídas, en los campesinos arruinados y se entristecen. Soy de los que piensan, tanto mejor. El tiempo va a refrescarse... Me agrada el aire que ha limpiado la lluvia. No cuento sino con mi placer. Acepto mi ser. Soy egoísta". Aunque su confesión implique una especie de *mea culpa*, no representa un acto de contrición. Stendhal permanece fiel a sí mismo. No exijamos de él más de lo que puede dar, pero tampoco podríamos contentarnos con lo que nos ofrece, si juzgamos lo que nos brinda desde el punto de vista de esa inconmensurable dimensión humana que induce a Dostoyevski a interesarse por el dolor ajeno donde se produzca y como se produzca, muy particularmente si es un desvalido, campesino u hombre del subsuelo, quien lo experimenta.

Volviendo al tema de la creación o invención; es decir, al enfrentar a Dostoyevski con Stendhal, Torres Bodet sostiene, y a mi juicio con buenas razones, que Stendhal supo aprovechar un acontecimiento de la vida real para presentarlo en forma de novela. Examinemos *Lo Rojo y lo Negro*, acaso la mejor acabada de las novelas del gran escritor francés. "En la ciudad de Brangues nos dice Torres Bodet —pág. 50— del Departamento de Isere, habitaba un joven de cuna humilde: Antonio Berthet. Su inteligencia lo señala a muy temprana edad a la atención del cura de su parroquia, quien lo hizo ingresar en el seminario. Su estancia en aquel establecimiento se vió cortada por las violencias de una salud relativamente precaria y las veleidades de un temperamento irremediablemente colérico. Al salir de allí el señor Michaud de la Tour le ofreció el cargo de profesor de sus hijos. La esposa del señor Michaud, bastante mayor de edad, parece haber tenido con Berthet, relaciones que no eran precisamente las que correspondían a sus esfuerzos de educador. Por motivos que ignoro, tales relaciones hubieron de interrumpirse y poco después Berthet fué recibido en el seminario de Grenoble, más importante y más famoso que el instituto inicial de su mocedad, donde tampoco permaneció muy tranquilo nuestro ávido impertinente. El azar lo condujo —una vez más como preceptor— hasta la residencia de una familia de cierta alcurnia: la del señor de Cordon. Lo primero que hizo en su nuevo nido fué enamorarse, no ya de la propietaria pero sí de su hija. Expulsado de un hogar que no había sabido agradecer, Berthet, atribuyó sus constantes fracasos a la señora Michoud. El 2 de julio de 1827, esta dama oraba en la penumbra de la iglesia de Brangues. Berthet disparó contra ella la pistola de que iba armado. Sentenciado a muerte el 15 de diciembre del mismo año, el agresivo sujeto subió al patíbulo el 23 de febrero de 1828." He aquí el acontecimiento o acontecimientos que aprovechó Stendhal para escribir *Lo Rojo y lo Negro*, pero sustituyendo los nombres de los protagonistas de tales acontecimientos con otros inventados. La trama de la novela se apoya en la realidad. "Resulta sorprendente —nos dice Torres Bodet— la sumisión con que Stendhal copia los hechos ciertos. Se ha dicho que semejante sumisión emanaba de una carencia absoluta de fantasía. No lo discuto; aunque desconcierta creer que careciese de fantasía hasta tal extremo, quien con los datos escuetos de una gaceta compuso una de las fábulas más atrayentes del siglo XIX y una de las mejores novelas de las letras universales." Ahora bien, un suceso de la vida diaria, rehecho por la mano de un novelista de clase, cobra un valor de alta calidad. Desde tal punto de vista, Stendhal figura a muy justo título, entre los inventores de realidad. Existe

sin embargo una gran diferencia entre aquel que como Dostoyevski, extrae la trama de los hermanos Karamazov, del vacío y aquel otro que trabaja con material conocido. "Pocas veces —confiesa Dostoyevski— se me ha ocurrido un argumento tan audaz como el de *Los hermanos Karamazov*." Desde el punto de vista de la ficción, inventiva o creación de la trama de una novela, mis sufragios son para Dostoyevski. Más adelante Torres Bodet define su posición respecto de los inventores de realidad. Nos dice —estoy parafraseando— que hay escritores que cifran su orgullo en la invención de los argumentos de sus relatos, que hay otros que aprovechan un tema ajeno y lo recrean merced a la forma en que lo conciben, lo desarrollan y lo realizan. Aclara que no se refiere a la forma como equivalente de estilo, sino a lo que podría definirse como la solidez de su estructura lógica y psicológica, al arte de percibir los caracteres por las acciones y no por las descripciones... Y que no se me acuse de insistir en mi propósito de dejar perfectamente definidos al creador del tema de sus relatos o novelas, de aquel otro que aprovecha los elementos que Torres Bodet señala en las líneas anteriores. Durante largos años los novelistas mexicanos cifraron una especie de orgullo en no ocuparse más que de reproducir la realidad de la vida campesina. Les parecía cumplir con un deber de patriotismo. Yo no niego que la vida de nuestros campesinos ofrezca un precioso material novelable, pero no para su reproducción, sino para lo que podríamos llamar con un vocablo que suena a pedantería, su estilización, entendida, como la entiende Torres Bodet y como a mi juicio debe entenderse. Durante largos años los mismos que escribieron reproducciones de la realidad mexicana, acusaron de europeizantes a quienes se ocupaban de un tema en que no resonaran los acordes de nuestro himno patrio. En materia de arte —pintura, escultura, literatura— lo que realmente cuenta es la calidad y no la fuente de inspiración, por más que esta última exija que el escritor la exhiba —como quien muestra sus llagas— con la esperanza de que el transeúnte le ayude a curarse de ellas. Agregaré a mis anteriores reflexiones sobre la creación artística, otra de alto valor que procede de Torres Bodet. "La creación novelesca no vale jamás por sí misma, sino por las operaciones de cristalización psicológica a que da lugar en la mente del autor." Aceptamos pues, sin reservas, a Stendhal como inventor de realidad; aceptación que significaría muy poco si no supiéramos, como lo sabemos, que en las novelas de Beyle no sólo hay recreación de la realidad sino una calidad artística de primera categoría. El análisis de la obra de Stendhal no deja a mi juicio qué desear. Torres Bodet ha agotado el tema. Para el cumplimiento de tan ardua labor hubo de documentarse cui-

dadosamente y durante sólo él sabe, cuánto tiempo, pero sin duda, desde hace largos años. Remata su estudio con un juicio de Zweig merecidamente elogioso para Beyle. Apología penetrante y sutil de la obra que nos dejó el cónsul de Francia en Civita-Vechia.

Del tríptico emocionante que forman los tres inventores de realidad, Dostoyevski merece figurar —por algo lo presenta Torres Bodet en medio de Stendhal y de Pérez Galdós— en el lugar que ocupa. Representa y continuará representando al gran novelista, al literato perfecto. Sin embargo, nada en mi concepto más lejano de Dostoyevski que el escritor artepurista. Dostoyevski es un moralista, empotrado en un literato. Sin la dimensión humana que lo caracteriza, ¿continuaría siendo lo que realmente es, el novelista de la humildad, del renunciamiento? Torres Bodet nos presenta un análisis penetrante y a mi juicio acertado del gran escritor ruso. No oculta ni le sería posible ocultar la simpatía que le inspira el presidiario de Omsk. Por lo contrario, se pronuncia francamente en favor de él, como si el mismo Torres Bodet hubiera formado en la fila de los reclusos que compartieron con Fedor Miguel, los tormentos de la prisión. "El humilde para Dostoyevski no es el ser al que hay que elevar hasta nuestra altura, sino aquel hasta cuya altura deberíamos elevarnos nosotros", comenta el autor de *Tiempo de Arena.* Y un poco más adelante: "He dicho que Dickens es sobre todo humanitario y asistencial. Dostoyevski resulta mucho más solidario que asistencial y menos humanitario que humano. Puedo figurarme muy bien a Dickens en el acto de otorgar unos shillings a un pordiosero. A Dostoyevski, no. Su caridad no tiene la forma de un rublo, no es una limosna. Es una adhesión. Dostoyevski no se une tan sólo al individuo necesitado, sino a la necesidad misma, condición de nuestro linaje. En el caído no le afectan tanto las causas del golpe, cuando la herida y lo que le conmueve en la herida es todo el dolor del mundo." Vanamente nos esforzaríamos por encontrar acerca de Stendhal una observación semejante a la anterior. Mientras Beyle se encoje de hombros frente a la tempestad que destruye las cosechas y no piensa más que la lluvia habrá de refrescarlo, Dostoyevski, el mártir de la crueldad zarista, conocedor del hombre, de la desnudez y de la mugre, asume una actitud de simpatía y de conmiseración. Torres Bodet inserta en su estudio un juicio de Stefan Zweig que nos permite contemplar la figura del gran ruso, como se contemplan los cuerpos que se someten a la acción de una luz penetrante sobre la plancha del radiólogo. Zweig enfrenta a Dostoyevski con Oscar Wilde, pero sólo como presidiarios. Para el inglés, la mayor de las ofensas que hubo de soportar en

la cárcel de Reading, consistía en bañarse en el mismo estanque en que se bañaban sus compañeros de presidio; estanque de piojos y de mugre rezagada. En cambio, Dostoyevski acepta en Siberia una prueba similar, pero no con repugnancia, sino por lo contrario, como un privilegio. Aquella inmersión en una agua de pobreza, le producía la impresión de acercarse a los humildes, a los desvalidos, a "los de abajo". En Wilde predominó el gentleman. En Dostoyevski, el humilde, aclara Zweig. La humildad de Dostoyevski que algunos atribuyen al cautiverio que soportó en Siberia, se concreta en muy pocas palabras de aliento evangélico. "Todos somos responsables ante todos y por todo." He aquí, admirablemente expresado, el sentido de la responsabilidad que incumbe a todos y cada uno de nosotros, por la suerte de los demás. Palabras de oro que debemos grabar en nuestras conciencias y en nuestros corazones. Como antecedente o justificación de la sentencia que inserto en las líneas anteriores y sirve de consigna al gran escritor ruso, encuentro un juicio por el que Torres Bodet deja ver no sólo su perspicacia y talento como exégeta, sino la talla moral de Dostoyevski. Al referirse a *Crímen y Castigo* nos dice que Sonia y Raskolnikov comprenden o adivinan que no hay desgracias individuales. O por lo menos, que las causas de las desgracias individuales obedecen muchas veces a fenómenos colectivos —y que en éstos, todos tenemos parte de culpa. Más adelante enfrenta a Pascal, a Dostoyevski y a Nietszche y advierte con la brevedad y firmeza de quien ha rumiado largamente sus ideas sobre el tema, motivo de sus lucubraciones, que Pascal, Dostoyevski y Nietszche, parten del pesimismo para vencerlo y para llegar a la armonía del ser: El primero, lo consigue por la fe; el segundo por la humildad; el tercero por el orgullo. Sus métodos son distintos: Pascal explora su alma entre dos infinitos, el de lo grande y el de lo pequeño, el macrocosmos y el microcosmos. Nietszche sube a la montaña para hacer ahí, entre glaciares, su recolección fantástica de parábolas. Dostoyevski, a fin de encontrarse, se pierde en la multitud. Torres Bodet señala otro aspecto primordial de la obra de Dostoyevski: el concepto del hombre múltiple por oposición a los personajes rígidos, inmutables de Molière y de Balzac. Mientras que para aquél, el avaro se comporta siempre como avaro y para Balzac la coqueta se conduce invariablemente como coqueta, para Dostoyevski "en el avaro hay siempre un resquicio por el que penetra el desprendimiento, una rendija por la que se desliza, en el tocador de la más perversa coqueta, el amor platónico". Hasta aquí Torres Bodet ha expuesto al moralista e insinuando la técnica del formidable novelista que hay en Dostoyevski. En el fragmento siguiente del estudio que con-

sagra al gran ruso, nos habla del pensador y nos dice: "sin su aptitud para encarnar determinadas ideas —en personajes de evidencia tan inmediata, que resulta en algunos casos alucinante— Dostoyevski hubiese sido un ideólogo más, excelente a veces, pero poco preciso". No. No podríamos incluir a Dostoyevski en la lista de los pensadores en que figura Kant, por ejemplo. Sin embargo, yo encuentro en el capítulo de *Los Hermanos Karamazov*, titulado "El Gran Inquisidor", un testimonio irrecusable de profundidad de pensamiento. No es un filósofo sistemático, pero sí un pensador de hondas reflexiones. Durante los cuatro años de su cautiverio en Omsk, Dostoyevski —Torres Bodet lo consigna en su estudio— se salvó por la lectura. Leyó y releyó el Nuevo y el Antiguo Testamento y algunos libros de filosofía. En aquéllos, el mártir encontró un consuelo, aprendió a comprender y a perdonar al delincuente o pecador. En los segundos, una disciplina para la mente, pero sólo para ella; es decir, que las pasiones, las flaquezas humanas, quedaban fuera del cuadro en el que el pensador se había instalado. Más adelante, el exégeta nos presenta a Dostoyevski como un angustiado; lo enfrenta a Kierkegard y observa que "la comparación con el pensador sueco, no era tan arbitraria como algunos pudieran considerarla. Nos ha ayudado a distinguir, por lo menos, una noción que estimo fundamental. Dostoyevski es un angustiado, pero no un desesperado. "Yo no veo ninguna antinomia. La angustia no conduce necesariamente a la desesperación. Frecuentemente el hombre emerge de ella como de un crisol. Tal fué el caso de Dostoyevski. Y todavía más adelante encuentro otra observación finísima de Torres Bodet "porque para Dostoyevski la angustia, es ruta pero no meta."

Según el juicio de otro de los exégetas del escritor ruso, o sea Andrés Suárez, "Dostoyevski mostró que la meta de la vida es la vida misma. Pero fué más lejos. Se dió cuenta profundamente de que hasta la vida sería una forma vacía sin el corazón, y por tanto, de que el amor es el fin de esa meta única." Me he limitado a reproducir, acompañadas de algunas observaciones de mi propio granero, los juicios de Torres Bodet que en mi concepto caracterizan al gran novelista ruso, presentándolo de paso no sólo como un gran novelista, sino como un caballero de la humildad, como un hombre dotado de un excepcional sentido de la responsabilidad. No falta quien sostenga que el interés que suelen despertar los libros de Dostoyevski es obra de la morbosidad de los sucesos que relata; juicio que automáticamente rebajaría la obra del autor de *Los endemoniados* hasta situarlo al nivel de las novelas de detectives. Una última observación de Torres Bodet nos entrega la clave de la diferencia que

media entre Dostoyevski y Stendhal. "La cualidad esencial de éste es la precisión y el mérito incomparable de aquél, la profundidad." Producto de la cultura francesa, no podría faltar en Stendhal la precisión en cuya raíz se encuentra el racionalismo. Hijo de un suelo y de una cultura menos disciplinada o disciplinada de diferente manera, Dostoyevski sondea el alma eslava, noche tenebrosa cruzada de relámpagos. Yo no conozco acerca de Dostoyevski más que los juicios que Andre Gide formuló en las tres o cuatro conferencias sustentadas por él mismo, en el Viex Colombier. Al compararlas con el estudio de Torres Bodet, me siguen pareciendo valiosas, pero no tan completas como el análisis que nos ofrece el autor de *Fronteras*.

Pérez Galdós representa la tercera figura del tríptico que Torres Bodet nos presenta en su libro. A pesar de la resistencia de los escritores que figuran en la generación del 98 a aceptar a Pérez Galdós como un gran novelista, Torres Bodet encuentra en el autor de *Doña Perfecta*, al novelista español por antonomasia. La bondad y la ternura aparecen en la obra galdosiana como el común denominador. Se le acusaba de frío. ¡Oh ironía! cuando por lo contrario, según Torres Bodet "todas sus narraciones están impregnadas de una valiente y dulce ternura de hombre... su ideal es la justicia, pero —en el fondo— sabe que no hay verdadera justicia sin compasión". Cita en apoyo de su juicio, las palabras que Alfonso Reyes consagra al estudio de don Benito "He aquí, —dice Reyes— la espléndida integración hispánica; el ser total que se expresa a través de todos los estilos y las maneras quebrando los moldes convencionales y canónicos, donde no ha cabido la ancha respiración española". Las opiniones anteriores que pudieron figurar como remate del estudio de Torres Bodet aparecen al principio a título de justificación por decirlo así, que Torres Bodet ofrece a sus lectores por no haber elegido como tema de sus últimas conferencias a Proust o a Balzac en lugar de Pérez Galdós. Azorin, "el caballero de las violetas", afirma que no faltó a don Benito una concepción grande y humana del amor. En ocasión de la muerte del gran novelista español, Ortega y Gasset escribió en el Sol palabras condenatorias para la España oficial, fría, seca y protocolaria y de admiración para el novelista a quien presenta como "el más alto y peregrino de los príncipes".

Las obras completas de Pérez Galdós, editadas por M. Aguilar de Madrid, se componen de seis volúmenes de mil quinientas páginas cada uno de ellos. Los tres primeros se titulan Episodios Nacionales, en el cuarto y quinto aparecen las novelas del ilustre escritor español y en el sexto, a la vez que

novelas, figuran obras de teatro, cuentos y miscelánea, del mismo autor. En los Episodios Nacionales, Pérez Galdós enfoca acontecimientos de la historia de España pero no para presentarlos con el espíritu del historiador, sino como materia prima de sus novelas. Tal circunstancia, dió lugar a una larga serie de críticas condenatorias para el gran novelista. Torres Bodet define la posición de don Benito, con argumentos irrefutables, pues nos dice "en sus páginas, la historia habla, ríe, solloza y anda como la vida. Ha nacido un nuevo género novelesco. La puerta está abierta de par en par." Pérez Galdós no fué el inventor de la novela histórica, ya Walter Scott —así lo reconoce y advierte el mismo Torres Bodet— había escrito novelas inspiradas en un suceso histórico. Cólo que en la obra de Pérez Galdós "es el pueblo el que sufre, el que lucha, el que se estremece, el que vive para morir y muere para resucitar; es decir, la sustancia plástica y generosa que da continuidad a la obra del escritor y unidad al drama inmortal de España". Y más adelante: "Galdós otorga el primer lugar no al documento que amarillea en los expedientes de algún archivo —y que consulta por cierto muy minuciosamente— sino a la palabra; a la voz del hombre o de la mujer que presenciaron lo que nos dicen. La historia que le interesa es la que el pueblo sabe contar bajo el sol de otoño, en la paz rústica del domingo o en las veladas de invierno, junto al brasero..." Con las anteriores palabras, Torres Bodet exhibe en mi opinión el resorte primordial de las acciones que Pérez Galdós presenta en sus novelas, el rasgo que las caracteriza y la naturaleza de los personajes que intervienen en ellas. Cuando el acontecimiento histórico llega hasta nosotros por boca del pueblo se penetra automáticamente de un aliento humano, vivo y actual, que difiere del que mueve la pluma del historiador.

Torres Bodet proyecta sobre la obra de Pérez Galdós la misma luz con que alumbra a Stendhal y a Dostoyevski de su análisis, emerge la figura del gran español, como lo que fue y continuará siendo, el portabandera de la novela española.

Tres Inventores de Realidad merece figurar, si no a la cabeza de los libros escritos hasta ahora por Torres Bodet, si entre los mejores de ellos. No se encuentra en la obra objeto de este comentario ningún preciosismo de lenguaje; es decir, parece que deliberadamente el autor de *Tiempo de Arena* hubiese cerrado los oídos, con mano amistosa, al reclamo de las musas, para dejar que hable el crítico en nombre del ser de carne y hueso, atento mucho más a la presentación de la calidad humana, que a la riqueza o lujo de la expresión. No creo que se hayan escrito en Europa estudios mejores que los que engloba

Torres Bodet bajo un título que trasluce en mi opinión un viraje altamente significativo no sólo en la obra de nuestro excelente escritor sino en su vida.

EDUARDO LUQUÍN.

Sugestiones a los estudiantes de escuelas secundarias sobre la mejor forma de estudiar, por C. Gilbert Wrenn. (Traducido del inglés por E. Balmaceda, Luz Rondero y Pablo Ortega). Instituto Nacional de Pedagogía. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México, D. F., 1955. 29 pp.

Las sugestiones a los estudiantes de escuelas secundarias sobre la mejor forma de estudiar, que fueron publicadas por el Instituto Nacional de Pedagogía, es, como su nombre lo indica, una serie de consejos para obtener mejores resultados en los estudios, y está dirigido a los alumnos de enseñanza secundaria en especial, aunque puede perfectamente aplicarse a cualquier estudiante.

El trabajo está dividido en seis pequeñas partes, al final de las cuales se encuentra una lista de selecciones bibliográficas. En la primera parte el autor, Gilbert Wrenn, sugiere una serie de sencillas normas con las cuales aumentar la eficiencia en la lectura, y en general estamos de acuerdo con ellas, especialmente con la de subrayar las oraciones importantes del texto que se lee, poniendo atención en las palabras que nos parezcan novedosas y cuyo sentido ignoremos, y también en anticipar con el pensamiento lo que el autor va exponiendo. Pero en la página 7 se aconseja *sostener* un punto de vista determinado respecto al objeto de estudio, y no creemos que esto sea del todo acertado, ya que al alumno deben enseñársele varios puntos de vista, y entre ellos, por supuesto, el del propio maestro, pero procurando *en lo posible* ser imparcial, para que el educando tenga más libertad de elección entre las diversas opiniones o teorías, es decir, consideramos conveniente que el maestro *tenga* un punto de vista determinado, pero no que lo *sostenga* exclusiva e imperiosamente frente al alumno, quien generalmente no está capacitado lo suficientemente para la autocrítica y, por tanto, tenderá a callarse por respeto ante el maestro, pero tal vez no por convencimiento, creándose así una innecesaria cisura entre ambos.

En la segunda parte, el autor trata de como aumentar la habilidad de concentración en el estudio y apunta especialmente dos normas que nos parecen

inmejorables: a) hacer un resumen mental de lo leído como si se fuere a exponer ante un grupo imaginario, b) no leer de manera pasiva, sino reflexionando sobre la lectura y formulándose preguntas al respecto.

El tercer punto que desarrolla se refiere a como tomar apuntes, y aconseja que deben estudiarse al irse tomando. Esto es, a nuestro juicio conveniente, pues los estudiantes (sobre todo los que hemos tenido oportunidad de organizar nuestro trabajo en forma de tarjetero) sabemos por experiencia que en la mayoría de los casos, y aun considerando siempre importante lo que apuntamos en un momento dado, solemos olvidarlo en el futuro y no volver a consultarlo más.

Ahora bien, en la p. 15, Gilbert Wrenn aconseja tomar apuntes en libretas de hojas sueltas y esto no nos parece práctico, ya que si el estudiante desea conservar en su biblioteca los apuntes del año escolar, se encontrará con un maremagnum de hojas difíciles de encuadernar, estorbosas y poco estéticas, siendo mucho más fácil, en cambio, incluir simplemente un cuaderno en el librero.

La parte cuarta sugiere cómo prepararse para los exámenes y recomienda principalmente concentración y serenidad.

El quinto punto del trabajo trata sobre las condiciones en que se debe estudiar y contiene consideraciones generales muy certeras respecto a la fatiga mental y visual, las neuralgias y la necesidad de descanso y distracción del estudiante.

En cuanto al sexto y último punto, proporciona atinadas sugerencias referentes a cómo el estudiante debe distribuir su tiempo, y consideramos conveniente apegarse en lo posible al plan que sugiere el autor, para lo cual recomendamos la lectura de este capítulo.

Por último, ofrece una selección bibliográfica en la que trata, por supuesto, solamente de libros americanos y dentro de los cuales incluye como recomendable uno titulado "How to Read Rapidly and Well" que ha sido escrito —naturalmente— por el mismo autor y que nos hace sonreír y comentar que solo a un norteamericano se le podía ocurrir escribir todo un libro sobre ese tema, aunque probablemente este libro nos fuera útil en cuanto a que, como estudiantes, estamos apenas aprendiendo a manejar textos.

En resumen, nos parece que la obra en cuestión, es un buen intento de divulgación de métodos de estudios, en su generalidad acertados, y basados

en observaciones y experiencias directas, lo cual le confiere un considerable valor, no sólo para el alumno sino asimismo para el profesor.

TERE E. ROHDE.

FERNÁNDEZ JUSTINO Y O'GORMAN, EDMUNDO. *Documentos para la Historia de la Litografía en México.* Estudios y Fuentes del Arte en México I. Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad, Imp. Universitaria, México, 1955. 113 pp. XIII láms.

Más datos, a los ya conocidos a través de las páginas de don Manuel Toussaint, vienen a agregarse ahora, en este libro a la vida del primer litógrafo que trabajó en México, el célebre italiano Claudio Linati de Prevost, enamorado de la libertad y enamorado de la vida a lo romántico.

Esta aportación al conocimiento de la historia de las artes plásticas en México, la debemos a los señores Justino Fernández, escritor de extraordinaria fecundidad, y Edmundo O'Gorman, profundo y serio investigador, quienes en amable coordinación perfecta de trabajo ponen al alcance de nuestras manos cincuenta y un documentos escritos y trece documentos gráficos que nos aproximan a la vida del incansable andarín, político y artista trashumante Claudio Linati. De esto resulta claro que el libro conste de dos partes: de un "Estudio" (57 pp.), y de una muy completa colección de documentos que han provocado dicho estudio. La primera de estas partes se la debemos al doctor Fernández, la segunda al doctor O'Gorman, quien hace algunos años, cuando estuvo trabajando en el Archivo General de la Nación los encontró y ahora ha cedido su hallazgo para las publicaciones que con motivo del XX aniversario de su fundación inicia, con este libro, el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional de México en su novísima colección: *Estudios y Fuentes del Arte en México.*

El cuerpo documental está constituído por materiales que nos muestran a Linati haciendo sus gestiones para trasladarse a México en compañía de algunos operarios ante el Ministro mexicano en Bruselas, para fundar en nuestro país el primer taller litográfico. Estos primeros documentos son del año de 1825. El ministro mexicano acreditado ante S. M. británica interviene en este asunto autorizando y proporcionando el dinero necesario para los gastos de Linati, sus compañeros y los materiales necesarios para la formación de

su taller. Tras estos documentos vienen otros relativos a las vicisitudes de Linati de Prevost en México que nos dan un cuadro bastante claro de las pobrezas, dificultades y penalidades del primer litógrafo hasta que echa a andar definitivamente su taller. Posteriormente, nuevas dificultades de índole político obligan a Linati a gestionar pasaporte mexicano para regresar a Europa y los documentos nos dan en parte la historia de la suerte corrida por aquel primer taller litográfico. En fin, esta colección aportada por el doctor O'Gorman, es algo muy completo que viene a ayudar a poner en claro, creemos que definitivamente, todo lo relacionado con el primer taller litográfico que funcionara en México cinco años depués de consumada la Independencia Nacional.

Ahora bien, la otra parte del libro, la que sirve, digamos, de introducción a este rico material viene a colocarnos en el momento justo de la historia de las Artes Plásticas, sino además, en el perfecto ángulo de comprensión que nos permite entender al fogoso demócrata, enamorado de la libertad a la manera de Lord Byron, Claudio Linati de Prevost.

Esto ocurre gracias a la amena y magistral narración del doctor Fernández, quien no solamente se contenta con glosar y situar los documentos contenidos en el volumen, sino que para darnos una impresión de perfecto acabado, echa mano de todo lo hasta hoy publicado en México sobre la litografía, seleccionando de ahí lo correspondiente a este período y además recurre a los documentos y estudios que se han hecho en Italia sobre el personaje en cuestión. De esta manera, la narración del estudio del doctor Fernández ayuda al lector a entender perfectamente y con toda claridad la colección contenida en el libro.

Pudiera haber ahondado en su estudio el doctor Fernández, se nos ocurre pensar, aclarando la situación social y política de la joven república mexicana, pero parece obvio que, no siendo el propósito del estudio otro que el de introducirnos a los documentos, ya ha sido bastante con situarnos a Linati, con la precisión que lo hace, en su momento. Queda así, con esta limitación que hemos señalado, reducida la visión que quisiéramos acerca de Linati y su época, pero, desde luego, no queda en forma alguna, menguado el introductor de la litografía en México.

De todo esto resulta que con esta "primera en la frente" puede augurarse un total éxito en la publicación de estos *Estudios y Fuentes del Arte en México* que ahora inicia el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Uni-

versidad Nacional Autónoma de México, solamente esperamos que, con el acierto con el que esta colección se ha iniciado se siga trabajando en ella, pues, de esta manera, tendremos a la larga una de las más ricas fuentes para el estudio del arte en México.

XAVIER TAVERA ALFARO.

Ilustre Colegio Notarial de Madrid. *La vida privada española en el protocolo notarial. Selección de documentos de los siglos XVI, XVII y XVIII del Archivo Notarial de Madrid,* publicada con ocasión del II Congreso Internacional del Notariado Latino. Con un estudio preliminar de Don Agustín G. de Amezúa y Mayo. Madrid (Oficina Tipográfica de Aldús, S. A.), 1950, XLI, 442 pp., 1 hoj.

Tiempo hace que el autor de la presente reseña prepara una bibliografía razonada y crítica acerca de los archivos notariales o de protocolos de España y de Hispanoamérica, en la cual figurarán, distribuídas de modo análogo al adoptado en sus *Notas bibliográficas acerca de Archivos Municipales* (Madrid, 1952) —cuya tercera edición está para salir al público—, las monografías descriptivas, catálogos, etc., de que los indicados repositorios hayan sido objeto.

Para nadie es un secreto que los archivos de la fe pública tienen excepcional valor, no sólo para el estudio de las instituciones jurídicas, sino desde el punto de vista de la historia del arte, de la imprenta, de la literatura, etc. Bastará de momento con remitir a la Introducción al tomo I del *Indice y extractos de los libros de Protocolos del Archivo de Notarías de México, D. F.,* que en 1945 publicamos en colaboración con José Ignacio Mantecón, en la cual dejamos anotadas algunas noticias bibliográficas fundamentales.

El Ilustre Colegio Notarial de Madrid, con la obra cuyo título precede a estas líneas, ha hecho una contribución importantísima al acervo de la cultura española durante tres centurias (XVI, XVII y XVIII). En seis secciones se distribuye el contenido de este volumen, sumamente recomendable, además, por su presentación, a saber: I. Cualidad jurídica del individuo.—II. El matrimonio.—III. La casa.—IV. El patrimonio.—V. El trabajo y el tráfico.—VI. La muerte y la paz. Todo es interesante, desde un punto de vista o de otro, en este conjutno de 168 documentos, publicados con técnica irreprochable. Señalemos algunos: Poder de Calderón de la Barca para la información de su limpieza de sangre (27 de febrero de 1653); Información de limpieza de san-

gre para pasar a Indias (27 de mayo de 1658); instrumentos públicos (1622) relativos a la profesión de sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega; información relativa al cautiverio de Cervantes, pedida por él mismo (18 de diciembre de 1580); capitulaciones matrimoniales de Luis Vélez de Guevara (24 de octubre de 1626); licencia que doña María de Beranga otorga a su marido para que pueda embarcarse a las Indias (9 de enero de 1724); inventario de los bienes de Lope de Vega (5 de febrero de 1627); id. de Calderón de la Barca (9 de agosto de 1681); donación de Guillén de Castro (18 de julio e 1620); cesión de rentas en los propios de México (22 de marzo de 1658); escritura de obligación de Guillén de Castro (25 de enero de 1620); documentos referentes a los oficios de pintor (1549), platero (1618), boticario (1637), carpintero (1728, 1787), fundidor (1537) y dorador (1726); cartas de pago otorgadas por Alonso de Ercilla (11 de marzo de 1582) y Lope de Vega (25 de abril de 1628); poderes de Guillén de Castro (8 de enero de 1619) y Calderón (12 de marzo de 1664); testamentos de éste y de Lope de Vega de mayo de 1681 y 26 de agosto de 1635, respectivamente); depósito del cadáver del cardenal Granvela (22 de septiembre de 1586), etc., etc.

Como escribe acertadamente el ilustre autor del Estudio preliminar, la obra que analizamos es "el primer intento que se hace en este orden, al regalarnos un panorama de la vida jurídica privada española en aquellos pretéritos siglos, poniendo patente, con unas breves muestras, su enorme riqueza instrumental, su variedad polifacética, y abriendo con ello el camino para que algún día pueda emprenderse y llevarse a cabo un proyecto más vasto y ambicioso aún, cual sería la investigación sistemática y organizada de los Archivos históricos de protocolos... De este modo, y al cabo de unos pocos lustros, podríamos contemplar, resucitada y palpitante otra vez, la vida social, jurídica, literaria, histórica y artística de los pasados siglos, por obra de la sabia y paciente exhumación de sus elementos reales y valores auténticos, buena parte de los cuales hoy duerme todavía su sueño secular en los Archivos de protocolos".

AGUSTÍN MILLARES CARLO

PORTUONDO, JOSÉ ANTONIO. *El heroísmo intelectual.* Colección Tezontle, Fondo de Cultura Económica. México, 1955.

José Antonio Portuondo, el sagaz crítico cubano, reúne, bajo el título de *El Heroísmo Intelectual,* once de sus más relevantes ensayos aparecidos en

diversas publicaciones literarias a lo largo de los últimos quince años. En una explicación que sirve de prólogo al libro encontramos un párrafo que además de aclarar el por qué del título nos revelan la tónica que anima a todos estos ensayos: "En las horas de crisis en que el hombre se debate en encrucijadas antagónicas de la realidad, la expresión literaria comporta un indudable heroísmo: heroísmo de revelar, con absoluta franqueza, la personal visión del mundo, la propia confusión o la angustia; heroísmo de sostener sin quiebras la inevitable parcialidad que engendra —inevitablemente también— el silencio y la hostilidad de "la otra parte"; heroísmo de mirar de frente la realidad en crisis, cuando resulta a veces más cómodo y siempre menos riesgoso escamotearla tras la alusión oscura o la evasión formalista."

Su inquietud, dirigida hacia todas las literaturas, le permite a Portuondo tratar por igual un tema de la literatura norteamericana, que un autor italiano o una corriente del pensamiento hispanoamericano con la misma maestría e igual agudeza crítica con que trata obras y autores de la literatura de su país.

En el primer ensayo, "Pasión y muerte del hombre", el autor ejemplifica con el patético caso del célebre escritor italiano, Leo Ferrero, la tragedia del hombre contemporáneo sin asidero moral con qué resistir a la crisis de nuestro tiempo, que acaba, tratando de encontrar la solución a sus problemas, por aislarse y evadirse de su mundo, cuando el único camino legítimo es hacerle frente luchando por él hasta hacerle adoptar un sentido plenamente humano.

Muy interesantes también son los ensayos, "Lino Novás Calvo y el cuento cubano" y "La realidad americana y la literatura". En el primero se plantea la problemática del cuento hispanoamericano contemporáneo que surge con Quiroga, dividiéndose ya con él en dos corrientes, la criollista o impresionista y la psicológica o expresionista. Tendencias que con el correr de los años han ahondado su antagonismo, cayendo algunas veces en los extremos más viciosos, por una parte el panfleto político, por la otra el relato evasionista y deshumanizado, donde el hombre deja de ser tal, para convertirse en un ser abstracto. Lino Novás Calvo, según juicio de Portuondo, el mejor cuentista del momento en lengua española, viene a lograr la síntesis de las dos corrientes aprovechando los aportes válidos que cada una de ellas ofrece.

En "La realidad americana y la literatura", encontramos un estudio comparado sobre los diversos modos en que la realidad ha sido enfocada por las literaturas norteamericana e hispanoamericana.

Representando a la literatura norteamericana, que tan bien conoce el crítico cubano, hay dos estudios sobre sus autores más representativos, William Faulkner y Ernest Hemingway, mostrando la trayectoria de ambos a partir de un punto de partida semejante: el hondo pesimismo que la primera guerra les dejó, sólo que mientras el primero ha avanzado hasta expresar en su última novela la angustia del momento belicista en que vive el mundo hoy día y la esperanza de su salvación, el segundo ha persistido en su tono sombrío, silenciando su actitud primera, de protesta y desafío y, plegándose a la postura más fácil, la evasión de los problemas actuales.

Muy interesantes son también los otros ensayos, "Elogio del diletantte"; "Temas literarios del Caribe en los últimos cincuenta años"; "El rasgo predominante de la novela hispanoamericana" y "Crisis de la crítica literaria hispanoamericana", que por falta de espacio no comentamos por ahora.

SERGIO PITOL

ZEA, Leopoldo.—*La Filosofía como compromiso.* Tezontle, 1952.

El orden mismo de los trabajos reunidos en este nuevo libro del doctor Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, ofrece una bien clara idea del propósito y asunto del libro en cuestión.

Se compone el libro de una serie de ensayos que tienen como premisa mayor, como punto de partida, el primero de todos ellos: "La Filosofía como compromiso".

Le siguen a éste, en una estrecha unión: "La paz perpetua"; "Qué debemos elegir"; vienen luego una serie de estudios de carácter histórico muy especial, según luego veremos, como "Norteamérica en la conciencia de Hispanoamérica", "Antonio Caso y la Mexicanidad", "La filosofía Mexicana en los últimos cincuenta años", y por último "El sentido de responsabilidad en el mexicano" y "Dialéctica de la conciencia en México", ensayos que vienen a poner remate a todos los anteriores, y que desde luego, son los más originales en cuanto al asunto tratado.

El hecho de que el ensayo "La filosofía como compromiso" esté en primer lugar, a manera de introducción o fundamento de los demás, no es arbitrario, ya que él expresa, en cierto sentido, la actitud, la posición que Zea va a adoptar en otros ensayos de apariencia —como ya dijimos— más histórica.

Volviendo al orden del libro —y esto del orden en un libro compuesto por ensayos, es capital para un buen entendimiento de él— examinémoslo con algún cuidado. Se nos ocurre ser este en forma piramidal— aunque en este ejemplo se halle larvada una paradoja—, es decir, de lo más universal a lo más concreto, residiendo la paradoja en el hecho de que lo universal es la base para llegar a lo concreto. Pero dejando ejemplos poco felices a un lado, advirtamos que cuando se habla de universalidad, diciendo que el primero es el más universal, no se quiere decir con eso, que éste sea el más o el único filosófico, de modo que los siguientes lo sean cada vez menos. Una mirada al índice desmentiría ésto. De lo que se trata, por lo contrario, es de llegar precisamente a los dos últimos ensayos en particular, quienes adquieren así, un carácter de relevante y urgente importancia. Estas son, en muy resumidas cuentas, las líneas generales del libro. Pasemos ahora a las ideas que creemos esenciales y fijémonos cómo se aplican y conectan en esta serie de estudios.

El libro —como ya apuntamos— es una justificación, o desechando la ambigüedad de esta palabra, una demostración de la legitimidad y razón de ser de los dos últimos ensayos.

Partamos, entonces, de la idea principal, a saber: la idea del compromiso, la cual es el eslabón que une a todos los trabajos. El primer planteamiento es una articulación histórica de ella que muestra los cambios que ha sufrido. Mediante este concepto de compromiso Zea formula una filosofía de la historia, si por tal se entiende, en su sentido más general, una teoría que dé sentido a la historia, si por tal se entiende, en su sentido más general, una teoría que dé sentido a la historia. Ahora bien, este concepto de compromiso, precisamente porque es la clave, es el que posee unas características universales, Zea mismo se encarga de decirlo: "... todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, arrojado, o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable" (pág. 11). De manera que la responsabilidad no es propiedad de un determinado grupo o clase social, como tampoco es privativa de unas personas que la suman mediante una actitud: es simplemente universal. Una vez formulada esta condición del hombre, fácil será el deducir que la responsabilidad es el único camino posible, y más aún, el único legítimo a elegir. En razón de esta universalidad del concepto de responsabilidad es que se le puede aplicar a la circunstancia americana y, aun más particularmente, a México.

Estamos, por tanto, esencialmente comprometidos, y por lo mismo, hemos de ser concientes de ese compromiso adoptando una actitud responsable.

Sócrates se hallaba comprometido con las leyes de la *Polis* y la expresión cabal de esta responsabilidad fué-aceptar-la-condena.

La otra gran variente del sentido de este concepto la constituyó la formación del mundo burgués. En el hombre burgués se opera la curiosa faena consistente en no querer responsabilizarse —dicho esto en forma simplísima— que de su propia persona, de esa persona con "derechos" más que "obligaciones", "A la convivencia vital irá oponiendo una convivencia formal. Establecerá leyes, reglas de conducta y urbanidad que se encarguen de demarcar los límites a la intromisión de los otros. En cada una de estas leyes o reglas se expresarán, con claridad los compromisos que el individuo está dispuesto a asumir y nada más" (pág. 23). Y más adelante agrega el autor: "El contrato es la expresión de este compromiso formal que le liberta de la responsabilidad, a la cual se encontraba sometido como miembro de la comunidad." (Pág. 23.) De manera que el hombre que vive con derechos, actualizados o vigentes o mediante un contrato no se encuentra comprometido más que con sus derechos, con "formas"; se siente seguro, salvaguardado detrás de ellas, y el único compromiso será el de respetar para que le respeten. En una existencia garantizada por formalidades el hombre se encuentra escondido detrás de ellas, el hombre que Zea, glosando frase famosa, llama de carne y hueso; manera de vida en donde todo lo que aparenta legalidad es lícito.

Pero como nos ha dicho Zea, el hombre es un ente comprometido porque vive dentro de una sociedad dentro de la cual el es su sujeto, y que "Así como los otros nos comprometen con sus actitudes, nosotros los comprometemos con las nuestras. En cada instante, en cada momento, tenemos que asumir una determinada actitud, pero al asumirla, al mismo tiempo que nos comprometemos, comprometemos a nuestros semejantes. En cada una de nuestras actitudes nos jugamos la existencia y también nos jugamos la existencia de los otros. Y a su vez, estos al jugarse su existencia, se juegan la nuestra. De aquí nuestra responsabilidad." (Pág. 13.)

Y aquí entra la idea del tiempo, es decir, la idea de un pasado y de un futuro. Si con la responsabilidad se explica la existencia e inclusive el sentido último de una filosofía, ella a su vez se apoya en una actitud ante el pasado y en un proyecto para el futuro. La crisis actual de la burguesía europea es causada, en buena parte, por un repudio del pasado, por no aceptarlo como propio y cuyo ejemplo más ilustre es Descartes con su "Moral Provisional", moral de solitario, moral del hombre que no acepta su mundo, que se conforma con las relaciones formales indispensables para subsistir, en suma, la moral del hombre

para quien la comunidad es sólo medio. Hoy en día, cuando estas formas de vida han entrado en crisis, en una crisis que muchos vaticinan total, ¿se puede hablar, ante la inminencia de la catástrofe burguesa, de fracaso de la burguesía como tal? Si no de fracaso —en cuanto que tal opinión sería involucrar todo el pasado en un juicio negativo— sí, por lo menos, de caducidad, de maneras de vida que han desembocado en hechos tan desastrosos como las dos últimas guerras, sin parangón en la historia por la universalidad de su acción. Ante este fracaso, ante esta vida que no parece tener más fin que el de llegar irremediablemente a su muerte ¿qué se le exige al actual burgués europeo? Lo que se le pide a este hombre es que se reconozca en esta su situación, que caiga en la cuenta de "su" pasado y que, por ende, se haga responsable de ella. En suma: se le pide conciencia de este fracaso, que lo haga suyo." Ya no es posible eludir compromisos. Ya sea que la burguesía los acepte, ya sea que no, de cualquier manera tendrá que responder de ellos. Nuevamente la comunidad, una comunidad siempre viva, pero más poderosa llama a cuentas a una clase para que responda de una multitud de hechos concretos con los cuales se ha comprometido y ha comprometido a otros. La burguesía que no quiere responder de un pasado que es su propia obra." (Página 27.)

Con esto llegamos al final del resumen de la situación general de Europa hecha por Zea; en el esquema se han empleado los conceptos de responsabilidad y de historia, entendida esta como donadora de sentido de la responsabilidad, mediante sus dos proyecciones de pasado y futuro.

Así, pues, la idea de responsabilidad en el caso de Europa, era responsabilizada con una situación creada por el hombre con su actuar, consistiendo la crisis en no reconocerse como creador de ella.

Ahora bien, Zea no ha dibujado esta línea histórica del concepto de compromiso por mero gusto, sino para entrar de lleno en el tema de América y México. La crisis Europea, por una costumbre tradicional parecería querer decir la crisis de la humanidad, del mundo entero; y es precisamente frente a una idea semejante que Zea protesta. Ha utilizado los conceptos de compromiso y de responsabilidad recalcando que son compromisos y responsabilidades de una comunidad, de una situación histórica y circunstancial particular ¿por qué nosotros, americanos, hemos de sentirnos comprometidos, responsables de una situación que no hemos forjado? Dice Zea: "Desde luego, si hemos de ser fieles con lo que hasta aquí hemos expuesto, tendremos que afirmar que nuestra situación no es la de Jean Paul Sartre. Nuestra situación no es la de la

burguesía Europea. Nuestra filosofía si ha de ser responsable no tiene que responder de los mismos compromisos de la filosofía europea contemporánea (pág. 7). De esta crisis, de esta curiosísima situación en que se encuentra Europa, inicia Zea su reflexión sobre América. Afirma que aunque no estemos en la situación Europea, no por eso hemos de negar nuestra participación en la crisis "... Sin embargo tal cosa no quiere decir que desconozcamos, como parte de nuestra situación, esa situación que nos corresponde como hombres y por tanto Universal." (Pág. 31.) De modo que para Zea la forma de participación con esta situación europea no es responder a responsabilidades francamente europeas que, como él dice, son privativas de los hombres que la crearon, sino que participamos asumiendo el concepto de compromiso con nuestra particular circunstancia.

Y no sería objeción el decirle a Zea que utiliza un concepto que es expresión de la realidad Europea ya que ese concepto para Zea tiene un carácter universal y es constitutivo de cualquier hombre.

Munidos ya de él surge la pregunta esencial ¿cómo se presenta en nosotros la responsabilidad? Nuestros compromisos ¿con qué o con quiénes son? Zea plantea la situación así: "Es también por esta razón que pedimos una filosofía que se haga conciente del puesto que nos corresponde a los pueblos hispanoamericanos dentro de esa comunidad, para asumir la responsabilidad del mismo". Pero esto al comienzo sería imposible, y entonces agrega: "Pero antes de asumir tal responsabilidad, tenemos que empezar asumiendo las responsabilidades particulares que nos corresponden como pueblos. Antes de hacernos responsables de los compromisos del mundo tenemos que hacernos responsables de nuestras situaciones concretas." (Pág. 36.)

Y más adelante: "Pero hasta aquí, para hablar de nuestra situación sólo nos hemos servido de negaciones, ¿Cuál es, entonces nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos? ¿Cuál es nuestra situación?" (Pág. 36.)

Esta es la problemática planteada por Zea. Siendo ésta la tarea, ¿cuál será el camino para dilucidar este ser particular? Por lo pronto la historia. ¿Por qué? Porque para tener clara conciencia de lo que somos es menester saber cómo hemos sido, nuestro ir siendo en qué sido se apoya. Aquí Zea se hace portador del clásico concepto puesto en boga por el historicismo: el hombre es historia, y más aún, el hombre es su historia. De aquí que los estudios históricos no estén escritos con un inocente afán de conocer el pasado desinteresadamente, desinterés, por otra parte, imposible, y que entraña por lo ge-

neral el interés más concreto e interesado que pueda caber, sino que todos ellos constituyen la condición de posibilidad de la pregunta ¿cuál es nuestro ser?

En el ensayo "Norteamérica y la conciencia hispanoamericana" se trata de explicar la historia de hispanoamérica, es decir, los rasgos que den la pauta para una comprensión de hispanoamérica mediante la comparación con Norteamérica, y mostrando que si en un determinado momento —y no en uno sólo— Norteamérica se constituyó en modelo, en el proyecto anhelado por los hispanoamericanos, fué por esa tremenda desproporción existente entre las ideas motoras de la independencia y la situación real de estos pueblos hispaonamericanos. Cuando se quiere llevar a cabo el proyecto, he aquí que surge el pasado como un lastre impidiendo su realización. En suma, la desproporción que Zea formula así: el dualismo entre lo que es y lo que se quiere ser. De nuevo la consideración del pasado es esencial.

Planteado el problema con toda claridad, Zea utiliza la historia para desbrozar el camino conducente a la pregunta que según vimos era la primera y esencial para llegar a saber ese lugar que nos corresponde como americanos en la comunidad universal.

El trabajo "El doctor Mora en el pensamiento Hispanoamericano" se enlaza con el anterior. Nos hallamos con la misma dualidad que los hispanoamericanos quieren resolver con el olvido del pasado el cual se gestaría mediante una educación mental. La independencia habría operado un simple cambio de dueño, pero no de concepción política. La independencia es vista como preparación de lo que Mora, Sarmiento, Lastarría y Alberdi pretendían lograr en sus respectivos países. En suma: a estos pensadores les preocupa la realidad americana, y de ahí que diga Zea: "Su pensamiento es por esta razón, el más claro ejemplo de la filosofía comprometida. Esto es, filosofía de lo concreto, de la realidad, de la circunstancia." (Pág. 122-3.)

Aparece ahora otra pareja de conceptos que Zea utiliza a lo largo de todo el libro: la realidad, lo concreto. La realidad y lo concreto, son aquí, para Zea, la circunstancia, lo que nos rodea, nuestros otros inmediatos; el compromiso no puede ser más que con nuestra circunstancia. Sin embargo me parece que este concepto de realidad tiene en los trabajos últimos un sentido ligeramente diverso. Estos trabajos se refieren ya todos a México.

En "México en Iberoamérica" se utiliza el método comparativo con el fin de aislar notas peculiares le México, y en "Antonio Caso y la mexicanidad" aparece el tema la realidad —en este caso la mexicana— como esencia misma de la labor de Caso; este "... no creía en ningún dogma; pero va buscando las

bases para una creencia que les es hondamente grata: México." (Pág. 126.) La lucha de Caso contra los positivistas se resume en la lucha contra los encubridores de la realidad mexicana. El tema de la realidad va adquiriendo así proporciones capitales, y a tal extremo, que "La dialéctica de la conciencia en México" es un recuento histórico de lo que ha sido la realidad Mexicana. Pero procedamos con cierto orden. Demostrada la legitimidad de la pregunta por el ser del mexicano, en el trabajo "El sentido de responsabilidad en el mexicano" se trata, justamente, de aprehender notas fundamentales de este mexicano en su vivir concreto, llegando a la conclusión de que este carece de vivir comprometido. Y un claro entendimiento de las razones de esta actitud lo da la historia, la autobiografía personal del mexicano. Y esto es precisamente "La dialéctica de la conciencia en México". Conciencia es "saber común, o saber de otros, complicidad", "Se trata de hacernos cómplices de la existencia de los demás y de hacer a otros cómplices de nuestra existencia." Y en esta relación "Entáblase una lucha extraña y contradictoria, lucha plena de paradojas", o sea, "se establece una dialéctica que no es sino el regateo mediante el cual se exige y concede humanidad" (pág. 193). Lo que intenta Zea es, la historia de esta dialéctica en el mexicano. Y es en este trabajo en donde hay un sutil cambio de sentido en el concepto de realidad. En "El doctor Mora y el pensamiento hispanoamericano" la realidad era más bien la circunstancia en general; en "Antonio Caso y la Mexicanidad" se circunscribía aún más y era ya la realidad mexicana, concebida en términos de algo muy particular a la que no convenía forzar: Ni Sancho ni Quijote — afirmaba Caso. Y en "La dialéctica de la conciencia en México", la realidad es pensada como un sujeto, como término de esta dialéctica de la historia mexicana, sin que esto quiera decir que se la utilice como un substrato que se mantenga igual en todos los cambios históricos. Y este sujeto, este polo de la dialéctica, es el hombre mexicano, el de carne y hueso. Más claramente: no es que se niegue la historia en virtud de una única realidad, puesto que la historia es precisamente ese juego dialéctico, sino que en busca de una razón de la historia del mexicano se advierte como la "realidad" mexicana —la precisada en este trabajo— nunca fué tema expreso ni de una teoría ni de una práctica, nunca se hizo balance de lo que ella como tal podía significar.

Para Zea la síntesis de esta dialéctica se logra en la revolución cuando dirigentes e intelectuales los "son" de esa realidad expresada y lograda por primera vez en la revolución.

Llegados a este punto no hay mejor final ni resumen que estas palabras del propio Zea: "Se va a la propia realidad, no para quedarse con ella sin más, sino para extraer de ella el conjunto de posibilidades que permitan una eficaz colaboración con el resto de los pueblos, con la humanidad."

A. Rossi Guerrero

Fuentes, Carlos.—*Los días enmascarados*. Ed. "Los Presentes", México, 1954, 104 pp.

Los días enmascarados, de Carlos Fuentes, es un libro de cuentos, formado por seis narraciones de tipo irreal, a excepción del segundo, *En defensa de la Trigolibia*, que es de carácter político.

El primero, intitulado *Chac Mool*, es de principio realista y final fantástico. Su asunto es el siguiente:

Filiberto, burócrata despedido de su empleo por supuestas irregularidades administrativas, muere ahogado en una playa de Acapulco.

Un amigo íntimo, que trae el cadáver a la capital, descubre el diario del accidentado, en el que se revela que la afición de éste a coleccionar antigüedades precolombinas lo llevó a comprar un día en La Lagunilla, cierto Chac Mool de piedra que instaló en el sótano de su casa.

Más tarde, un defecto de la tubería de la vivienda provoca una inundación en ese cuarto; el Chac Mool, rodeado de su legendario elemento natural, va cobrando vida poco a poco hasta convertirse en dueño de la casa y la vida de Filiberto. Lo que hace que, víctima de la impotencia, nuestro personaje se vea envuelto en una serie de conflictos y pierda su empleo.

Mientras tanto el ídolo empieza a humanizarse, es decir, a caer en todas las debilidades de los humanos. Esto, que acarrea la pérdida de su condición sobrenatural, unido a la falta de lluvia, parece hacer inevitable su fin. Cuando Filiberto lo advierte huye a Acapulco para esperar la caída del tirano, aun sabiendo que los poderes de éste podían motivar su propia muerte.

Hasta aquí la narración sigue caminos fácilmente explicables, pues tal vez se tratara de una enfermedad mental, que hubiera llevado al protagonista a escribir estas cosas en su diario (situación que no se deja de plantear varias veces en el libro).

Aún la misma muerte no sería de extrañar en un individuo de tal manera perturbado, pero el cuento destruye cualquier posibilidad en este sentido, ya que al final del relato —estupendo a mi entender— nos cuenta cómo el amigo del muerto: "Antes de que pudiera introducir la llave en la cerradura, la puerta se abrió. Apareció un indio amarillo, en bata de casa, con bufanda. Su aspecto no podía ser más repulsivo; despedía un olor a loción barata; su cara, polveada, quería cubrir las arrugas; tenía la boca embarrada de lápiz labial mal aplicado, y el pelo daba la impresión de estar teñido.

—Perdone... no sabía que Filiberto hubiera...

—No importa; lo sé todo. Dígale a los hombres que lleven el cadáver al sótano."

El Chac Mool no era, pues, una visión fantástica creada por una mente enferma, sino una realidad que se vengó, con quitar la vida a Filiberto antes de perder la propia.

En mi opinión, éste es el mejor de los cuentos del libro. Toda la narración está hecha a base de períodos cortos que nos llevan rápidamente de una situación a otra:

"Vinieron, por fin, a arreglar la tubería. Las maletas, torcidas. Y el Chac Mool, con lama en la base."

"Desperté a la una; había escuchado un quejido terrible. Pensé en ladrones. Pura imaginación."

Esto hace que el desarrollo del cuento sea ágil, de factura completamente moderna y de un estilo personal; puede ser que tenga algo de semejanza con los cuentos de Juan José Arreola, aunque en realidad existen diferencias primordiales entre el uno y el otro.

El lenguaje de Fuentes es menos trabajado que el de Arreola; accesible, preciso, emplea con frecuencia las mismas palabras, casi siempre describe los olores y colores y lo hace de una manera personal:

"El cuarto olía a horror, a incienso y sangre. Con la mirada negra, recorrí la recámara hasta detenerme en dos orificios de luz parpadeante, en dos flámulas crueles y amarillas."

Este escritor conoce los problemas de su tiempo y los expone, los intercala dentro de la narración.

No ignora tampoco diferentes tipos psicológicos, que si bien no profundiza, sí bosqueja. Así, cuando se refiere a Pepe, nos dice:

"El es descreído, pero no le basta: en media cuadra, tuvo que fabricar una teoría." Del siguiente párrafo, el autor se vale del personaje para expresar sus propias ideas:

"Que si no fuera mexicano, no adoraría a Cristo, y —No, mira, parece evidente. Llegan los españoles y te proponen adores a un Dios, muerto hecho un coágulo, con el costado herido, clavado en una cruz. Sacrificado. Ofrendado. ¿Qué cosa más natural que aceptar un sentimiento tan cercano a todo tu ceremonial, a toda tu vida? . . . Figúrate, en cambio, que México hubiera sido conquistado por budistas o mahometanos. No es concebible que nuestros indios veneraran a un individuo que murió de indigestión. Pero un Dios al que no le basta que se sacrifiquen por él, sino que incluso va a que le arranquen el corazón, ¡caramba, jaque mate a Huitzilopochtli! El cristianismo, en su sentido cálido, sangriento, de sacrificio y liturgia, se vuelve una prolongación natural y novedosa de la religión indígena. Los aspectos de caridad, amor y la otra mejilla, en cambio, son rechazados. *Y todo en México es eso: hay que matar a los hombres para poder creer en ellos.*" He subrayado la última frase, porque en ella se advierte claramente un sentimiento de desengaño, notable también en el resto del párrafo, y además porque me parece muy cuajada, muy bien hecha.

La personalidad débil de Filiberto es bien definida, siempre actúa como corresponde a un hombre como él; piensa:

"Yo, que nunca he debido mandar, sólo puedo doblegarme."

Pero como dije al principio, no es un cuento psicológico por lo cual trata estas características de una manera superficial.

Un dato curioso, es la impresión que debe causar en Carlos Fuente, el empleo que les da a la casa de "arquitectura porfiriana" en algunos sectores de nuestra capital, especialmente en las zonas más comerciales, en que se instalan tiendas de artículos exclusivos, cafés, etc. Uno de los motivos por lo que Filiberto no se decide a dejar su casa es por discurrir:

"No sé qué me daría ver una fuente de sodas con sinfonola en el sótano y una casa de decoración en la planta baja." Esta idea aparece también en el capítulo de la novela en preparación del mismo autor, *La región más transparente del aire,* titulado *Los restos.*

He mencionado lo anterior, no porque sea un concepto importante, sino porque con diferentes detalles como éste, imprime a sus cuentos una nota de actualidad.

Tiene la narración ciertos toques irónicos, pero puestos con sutileza; Filiberto dice rifiriéndose a viejos amigos:

—"Entre ellos y yo, mediaban los dieciocho agujeros del Country Club."

Fuentes se ocupa de lo que le rodea, pero lo hace de una manera distinta a la de otros escritores. En José Luis González por ejemplo, hay una preocupación por problemas de actualidad, como el de la discriminación racial, que no lo abandona a través de casi toda su obra. Es más, la finalidad de muchos de sus cuentos, es la de demostrar lo que sucede en otros lugares del Continente. El autor de quien nos ocupamos es más subjetivo, sin querer decir que José Luis no lo sea, pues es claro que todo escritor lo es a su manera.

Chac Mool es lo mejor de la obra, resulta muy bueno el modo como se nos lleva a la verdadera acción del relato, por medio del diario del protagonista, hasta llegar a una atmósfera de misterio. Filiberto piensa, siente un miedo terrible a la increíble verdad en que se encuentra, y lo hace de una manera capaz de contagiar sus emociones al lector que se interesa vivamente en los acontecimientos, más que por el asunto, por la forma como se presenta.

Algo de lo mejor escrito en el libro son las reflexiones del protagonista sobre la realidad:

"Todo es tan natural; y luego se cree en lo real... pero esto lo es, más que lo creído por mí. Sí es real un garrafón, y más, porque nos damos cuenta de su existencia, o estar, si pinta un bromista de rojo el agua... Real bocanada de cigarra efímera, real imagen monstruosa en un espejo de circo, reales, ¿no lo son todos los muertos, presentes y olvidados?... Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño, y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y si al despertar encontrara esa flor en su mano... ¿entonces, qué? ... Realidad: cierto día la quebraron en mil pedazos, la cabeza fué a dar allá, la cola aquí, y nosotros no conocemos más que uno de los trozos desprendidos de su gran cuerpo. Océano libre y ficticio, sólo real cuando se le aprisiona en un caracol. Hasta hace tres días, mi realidad lo era al grado de haberse borrado hoy: era movimiento reflejo, rutina, memoria, cartapacio. Y luego, como la tierra que un día tiembla para que recordemos su poder, o la muerte que llegará recriminando mi olvido de toda la vida, se presenta otra realidad que sabíamos estaba allí, mostrenca, y que debe sacudirnos para hacerse viva y presente. Creía, nuevamente, que era imaginación: el Chac Mool, blando y elegante, había cambiado de color en una noche; amarillo, casi dorado, parecía indicarme que era un Dios, por ahora laxo, con las rodillas menos tensas que antes, con una sonrisa

más benévola. Y ayer, por fin, un despertar sobresaltado, con esa seguridad espantosa de que hay dos respiraciones en la noche, de que en la obscuridad laten más pulsos que el propio."

No hay duda que uno de los rasgos principales del escritor en que nos ocupamos, es la singularidad que tiene para expresar sus pensamientos, puede plantear una situación con facilidad.

Desde el principio de la narración introduce la semilla de misterio, para darle interés a su relato:

En el equipaje de Filiberto habían: "Doscientos pesos. Un periódico derogado en México; cachos de la lotería; el pasaje de ida — ¿sólo de ida?

Su lenguaje es viril, con giros finos en *Chac Mool* quita casi todo lo inútil, deja lo necesario.

II

El segundo de los cuentos que integran el libro se llama, *En defensa de la Trigolibia*, es el único que no puede considerarse de carácter fantástico, pues no es sino una diatriba política.

El mismo Carlos Fuentes piensa que recibió la influencia de Swift.

Está hecho con ingenio y originalidad, pero no tiene, a mi juicio, las cualidades para calificarlo propiamente un cuento. Entre otras cosas dice:

"Los hombres de Tropereta se vieron obligados a no llevar amistad más que con los de Nusitania, y a venderles sólo a ellos sus troperanos, troperecos y troperóleos." Esta misma idea aparece en *Letanía de la orquídea*. Es evidente que Nusitania representa a los Estados Unidos y Tropereta a los países de Latinoamérica.

Indudablemente la forma como se escribió *En defensa de la Trigolibia* es original, pero de una originalidad, para mi gusto, excesiva; ante todo se adivina en el cuentista el deseo de personificarse, con lo que cae en la vulgaridad, ya que este es el anhelo de todo aquel que escribe un libro.

III

El tercero, *Tlactocatzine, del jardín de Flandes* es también de los mejores. Nos enteramos de la trama por medio de un diario; sigue, pues una forma autobiográfica como el primero.

La fantasía se muestra en él preponderante, igual que en los demás relatos del libro; sólo que en los otros tiene una significación y en éste es puramente un fin.

El tema dice lo siguiente:

Un licenciado compra una casa en la avenida Alvaro Obregón, y suplica al autor, que la viva, pues cree necesario que se le comunique un poco de calor humano. El señor Fuentes, aunque asombrado de que se tenga tanta fe en sus "poderes de calefacción", fué a vivir en la residencia que por cierto era muy hermosa. Lo que más le gustaba era la biblioteca, con una puerta que miraba hacia el jardín lleno de siemprevivas.

Veía al través de la ventana en un día de lluvia, cuando se dió cuenta de que había otra cara que lo miraba, y que pertenecía a una anciana, la cual desapareció misteriosamente. Más tarde le llegó un mensaje con una sola palabra: "Tlactocatzine". Oyó entonces tocar el piano y vió a la viejita saltar, como si jugara con un aro. Esto movió su curiosidad e hizo que germinara en él el deseo de hablarle; para lo que le bastó con esperar, pues recibió una nueva misiva que decía:

"Amado mío:

"La luna acaba de asomarse y la escucho cantar; todo es tan indescriptiblemente bello."

Cuando leyó dicho recado bajó apresuradamente al jardín, donde la encontró, sentada en una banca. Ella con la presencia del joven se alegró, lo besó y gritó:

—¡Kapuzinergruft! ¡Kapuzinergruft!

Como es natural, Fuentes se asustó y trató de salir de la casa, pero al llegar a la puerta algo se lo impidió y no pudo abrirla.

La anciana se acercó y con dulzura le dijo:

"— . . . y no nos dejaban jugar con los aros, Max, nos lo prohibían; teníamos que llevarlos en la mano, durante nuestros paseos por los jardines de Bruselas . . . Pero esto ya te lo conté en una carta, en la que te escribía de Bouchot, ¿recuerdas? Pero desde ahora, no más cartas, ya estamos juntos para siempre, los dos en este castillo . . . Nunca saldremos; nunca dejaremos entrar a nadie . . . Oh, Max, contesta, las siemprevivas, las que te llevo en las tardes a la cripta de los capuchinos, ¿no saben frescas? Son como las que te ofrendaron cuando llegamos aquí, tú, Tlactocatzine . . . Nis tiquimopielia inin maxochtzintl . . ."

Y en un escudo a la entrada de la puerta el protagonista leyó:

"Charlotte, Kaiserin von Mexiko."

En su factura este cuento se parece a *Chac Mool*, los dos se plantean por un diario, además, el verdadero significado de lo que en la trama ocurre, no lo conocemos sino al final, por ciertas palabras reveladoras en éste, y en el otro por la existencia inexplicable del ídolo.

El comportamiento amoroso de la anciana para el autor, se debe a la confusión que hace de él con su amado Maximiliano.

La conducta de las dos "víctimas" en ambos cuentos (Filiberto y C. F.) es distinta, pues el primero trata de huir desde el principio y el segundo, por el contrario, indaga el motivo de la existencia de aquella mujer, en la casa, a pesar de notar lo espectral de su semblante.

IV

Fuentes es un escritor, que por lo que se advierte, habla varios idiomas y tiene una cultura que maneja bien. Alguien opinó que en sus escritos, la imaginación "Flotaba en el más puro de los vacíos". Se tomó como ejemplo para hacer esta afirmación a *Letanía de la Orquídea*, y se comparó con dos cuentos, uno de Quiroga y otro de Gogol; en éstos —se dijo— "La fantasía es un medio para expresar literariamente una realidad objetiva, que existe fuera e independiente del escritor; en el cuentista mexicano, por el contrario, la fantasía aparece con vida propia, no expresa ni refleja nada que no sea el propio 'mundo' subjetivo e irreal del autor." Esto no es exacto, pues el relato mencionado es uno de los más significativos del libro; es cierto que se nos presenta de una manera un tanto rebuscada, pero no por eso pierde en nada su realidad objetiva.

Nos habla de un hombre, Muriel, que vive en Panamá y por la humedad del ambiente, le brota una orquídea en la rabadilla. Cuando se da cuenta de tan extraño fenómeno, sufre emociones inexplicables:

"Sentía que el paisaje lo mamaba con dientes de alfiler, hundiendo las raíces del suelo en su piel, amasando su cerebro contra la roca hasta hacer de sus ojos un risco ciego.

Pero había problemas prácticos a los cuales atender. ¿Cómo ponerse los pantalones? ¿La flor, convertida en pasta? Del tallo de la orquídea al centro de sus nervios corría un dictado que soltaba la vida de la flor a la suya propia. No tuvo más remedio que recortar un círculo en la parte trasera del pantalón,

para que la orquídea brotara públicamente por él. Así decorado, no tuvo empacho en salir a la calle: hay formas del prestigio que lo abarcan todo."

Algo febril y extraño lo obligaba a recorrer sin rumbo fijo la ciudad, hasta llegar a un salón de baile; ahí la orquídea lejos de marchitarse crece y adquiere mayor belleza. Entonces, surge en la mente de Muriel la idea de cortar la flor, seguro de que nacerían otras, y se podrían vender; exportándolas:

"... saldrían congeladas, en avión, a las mil ciudades donde aún quedara una mujer con fe en las insinuaciones corteses."

"¡Primera de la cosecha, a veinte dólares cada una! No le quedaba sino esperar, tendido en la cama, a que diariamente, entre doce y dos, floreciera una nueva. Acaso nacerían multiplicadas — cuarenta, ochenta, cien dólares diarios.

La corta resueltamente, la coloca en un vaso:

"Y entonces, sin aviso, del lugar exacto en que la flor había sido cercenada, brotó una estaca ríspida y astillosa. Murriel ya no pudo gritar; con un chasquido desgarrante, la estaca irrumpió entre sus piernas y ya aceitada de sangre, corrió, rajante, por las entrañas del hombre, devorando sus nervios, lenta y ciega, quebrando en cristales el corazón. Ya no hablar, ya no describir. Y allí amaneció Muriel, partido por la mitad, empalado, sus brazos crispados en dos direcciones. Los pétalos de la orquídea marchita en el vaso seco, reflejaban en los ojos muertos de Muriel un lento oleaje de luz.

Afuera entre las preposiciones, Panamá se colgaba de los dientes de su propio ser. *Pro mundi beneficio.*"

Lo que el autor nos trata de explicar con esto, es la tragedia que vive Panamá, con el canal del mismo nombre. País que se ve obligado a vender sus riquezas naturales a extranjeros.

El hombre al cortar la flor con la esperanza de recibir grandes beneficios monetarios representa, a la mencionada nación, que se mutila por lo mismo.

Como otros cuentos de Fuentes éste no da "la clave" de lo que significa al final, con las palabras representativas:

"Afuera, entre las preposiciones, Panamá se colgaba de los dientes de su propio ser. *Pro mundi beneficio.*"

El canal al igual que la orquídea lo abarca todo:

"Esa noche, bailó Muriel como nunca; la orquídea marcaba el son, sus savias corrían hasta los talones del danzarín, subían al plexo, lo arrastraban de rodillas, lo agitaban en un llanto seco y rabioso. De la raíz de la orquídea salían chillando ondas tensas como una letanía ¡Chimbombó! ¡Chimbombó!

¡Chimbombó! cierra mis heridas, junta mis manos,
erendoró, cicatriza mi vagina, detén las horas,
dame un porvenir
dame una lágrima Chimbombó, detén mi risa
apresura mi fantasma,
hazme la quietud
déjame hablar español,
alambó,
mata el ritmo para el que me cree, une mis pulmones,
llena de tierra y flores las esclusas,
no me vendas por la luna, haz de mis uñas puentes,
quítame el tatuaje de estrellas,

Cada lamento de la flor tiene un significado. El escritor mezcló, una vieja leyenda de aquella tierra.

Panamá una vez que se mutiló quiere detener el curso de los acontecimientos: "mata el ritmo para el que me cree". Se aferra desesperada a sus tradiciones que han sido absorbidas por otras extranjeras: "déjame hablar español, etc., etc."

El canal dividió en dos al país donde se encuentra, la manera como queda tendido en la cama Muriel nos lo indica dentro del cuento:

"Y allí amaneció . . . , partido por la mitad, empalado, sus brazos . . . en dos direcciones."

Ahora casi toda la importancia de esta nación estriba en el canal, que le da una apariencia ficticia de vida y movimiento, pero que por otra parte la lleva a su destrucción:

"Los pétalos de la orquídea marchita en el vaso seco, reflejaban en los ojos muertos de Muriel un lento oleaje de luz.

El relato está hecho con metáforas originales:

". . . el mapa gris de su torso", "de las espaldas del cielo".

V

Por boca de los dioses es una narración más larga que las anteriores, con una introducción que sirve para revelarnos el mundo anímico del autor.

El primer lugar en la historieta lo tiene la imaginación. El asunto nos cuenta que:

Oliverio, aficionado a la pintura, se encuentra a la entrada de Bellas Artes, a un anciano conocido suyo, don Diego, con el que entra a admirar la exposición que ahí hay; se dirigen a la sala de arte colonial, en donde comenten un cuadro que representa a una mestiza de "cejas encantadoras".

Van después a ver las obras de la escuela moderna, de las que reniega el viejillo; su interlocutor las defiende alegando la expresión de una boca de un cuadro de Tamayo:

"Las máscaras suelen convertirse en facciones... Y esa boca "El tedio la hace cruel" algo así, mire, don Diego, es distinta, como voluntariamente alejada de lo que pueda hacerla feliz. Distinta, mexicana, excelente..."

Como el otro insiste en su opinión; Oliverio irritado, arranca la boca de la pintura y la mete en una cubeta. Al ver esto el anciano trata de impedirlo y se dirige detrás de él vociferando.

El protagonista, enojado, golpea al vejete hasta que lo arroja por un ventanal desde donde se estrella en el pavimento.

Al salir de Bellas Artes con la boca robada, ve:

"En el pórtico una mujer andrajosa, manchada de tiña, pero exacta a la mestiza de cejas inolvidables, al anónimo del siglo XVIII, pedía limosna."

Se marcha entonces a una tienda grande, compra un brassiere Peter Pan, en el cual la envuelven y se dirige a su hotel, donde se encuentra a la diosa Tlazol.

Más tarde la multicitada boca se le pierde, pero la encuentra y la coloca encima de su solapa, desde donde salta hasta ponerse sobre sus labios, obligándolo a hacer cosas que él no quiere.

Lo lleva a un sótano, lugar en que están muchas de las deidades indias. Oliverio huye despavorido y se encierra en su cuarto, hasta allí lo sigue Tlazol, que lo mata después de arrancarle a mordiscos la boca de la suya.

En todos los cuentos de Fuentes, el personaje principal se halla anonadado en una pesadilla obsesionante, que en la mayoría de los casos lo destruye.

La narración de que nos ocupamos es de carácter negativo, y es posible que tenga diferentes interpretaciones, es más, creo que todo aquel que lo lee lo hace de distinto modo.

El asunto no es sino un pretexto del cual se vale el autor para expresar sus pensamientos. En este caso puede decirse que se siente molesto de muchas cosas de México. Censura al mexicano fácilmente irritable y pelionero, y se queja de él:

"En las calles, me miran feo, pisan mis pies, me empujan, me pintan violines y me tocan el claxon, ¡ay de observar a sus mujeres, ay de rehusar sus alcoholes, ay de demostrar que mi cerebro y mi memoria no laten a su compás!

La explicación del escritor sobre la boca del cuadro de Tamayo, es una defensa al arte mexicano moderno, aunque después pone al colonial pidiendo limosna y entonces duda de que don Diego tuviera razón en lo que decía.

Reniega de nuestras bases indias y de la flojera aparente que según aseguran nos caracteriza:

"No era, esta lasitud inmóvil de los mexicanos, un descanso: es la tensión negra de una espera sin fin, de una pasión vertical, que se hunde y arrastra sin encontrar el canal de la energía".

Protesta contra los formulismos sociales:

"Cortesía hipócrita, que nos mantiene en un balancín paralítico: 'para servir a usted', 'esta es su casa', 'estoy a su disposición'..."

Afirma que no podremos sin consecuencias, adoptar costumbres más refinadas, o tener la creencia de que lo somos. Exclama refiriéndose a miembros de círculos elegantes:

"¿Suponen que impunemente pueden sentirse pasteles de vainilla sobre esta montaña de tortillas agusanadas? Esta misma idea se nota cuando el protagonista es arratrado al sótano, que representa los cimientos de nuestra cultura.

"México para él es:

"Armazón suntuoso de la carne muerta, oscura, pantanosa que va chupando palabras y quehaceres".

Se muestra pesimista respecto a nuestro futuro y se enoja por el trato que se les da a los hombres de valer, dato notorio en el primero de sus cuentos.

¡Nuestro destino es el fracaso: fuimos hechos a su semejanza, laboramos sin tregua para consumarlo, en él está nuestra obra meta y realización! Hombres de buena fe: no valen aquí la conciliación y la reverencia, salvo como una expresión más que ha de fracasar, tuercas enanas en el monstruo de piedra labrada de un país inútil, impotente, bien mostrenco que sólo subsiste mientras las fuerzas del éxito ajeno quieran respetarlo. ...Difraces de Galilea, disfraces de Keynes, disfraces de Comte, disfraces de Fath y de Marx; todos los trituraremos, todos quedarán desnudos, y no habrá más ropa que la piedra y escama verde, la de pluma sangrienta y ópalo de nervios...

Para el autor, en México, "se cuentan con la mano" los hombres limpios. Pero al final la boca agonizante se retracta:

"No quise llegar hasta este punto... Yo también creo..."

Indudablemente toda esta serie de situaciones tiene un símbolo; quizá es el gran arraigo que ejercen sobre nosotros el arte y la teogonía indias.

Toda la narración es pletórica de acontecimientos que la hacen fatigosa, hasta convertirla abrumadora.

El escritor usa mucho en sus trabajos la primera persona del singular, para contarnos lo que sucede en ellos, tal vez por ser ésta la manera más fácil de hacerlo. Sin embargo, en *Por boca de los dioses*, en un momento dado toma la segunda; se trata de uno de tantos trucos literarios, para significar que Oliverio no tiene ya personalidad propia, adoptó la de la boca.

En dos de los cuentos, el protagonista se encuentra perseguido por deidades que lo destruyen. Esto ha servido para que se diga que el primero y el quinto se parecen; en mi opinión es mejor *Chac Mool*, aunque éste tenga un mensaje más amplio.

VI

El que inventó la pólvora nos habla de una desintegración paulatina del mundo. Empezó el día en que el personaje central notó que su cucharita de té se le desbarataba en las manos, desde ese momento cuanto existía quedaba reducido a escombros.

Las ropas, los edificios, los autos se destruyeron. Los libros quedaron en blanco por la ausencia de las letras, todo perecía irremediablemente.

Como es natural las calles estaban llenas de basura, y los barrenderos se convirtieron en la clase social privilegiada.

Las fábricas producían en gran escala para poder cubrir las necesidades de la gente, pero el esfuerzo humano fué inútil. No quedaron "más muebles en el universo que dos estrellas, las olas y la arena".

Este es un relato subjetivo, el propio autor dice, que expresa lo que él siente dentro de esta gran ciudad. Entre otras cosas, opina:

"Los snobismos de nuestra época son el de la ignorancia y el de la última moda; y gracias a éste se mantienen el progreso, la industria y las actividades civilizadas."

Podíamos pensar que este cuento expresa la sensación existente en casi todos los que vivimos "al día, emparedados por los segundos", gracias a la gran actividad de la vida moderna.

"Ideas que se hacen acción, acción que nutre ideas". De ese dinamismo agobiador, tenemos la culpa nosotros, que cada vez exigimos comodidaes e inventos que en lugar de hacer la vida más descansada la apresuran porque la sistematizan.

Se olvidan las cosas bellas, pues existe una materialización total en los corazones:

"¿Los novios, los niños, los que sabían cantar donde están, por qué los olvidé, los olvidamos, durante todo este tiempo? ¿Qué fué de ellos mientras sólo pensábamos (y yo sólo he escrito) en el deterioro y creación de nuestros útiles?"

La vida se vuelve cara, difícil:

"Percibían enormes sueldos, y los gastaban en cambiar diariamente las cosas inservibles por los nuevos productos".

Se pierde la memoria del gusto que causa proporcionarse las cosas por esfuerzo propio:

"He tomado unas ramas secas, las froto durante mucho tiempo... ah, la primera chispa..."

No podía faltar por ser un cuento de Fuentes el toque irónico, y casi me atrevería a decir, que todo el escrito es una sátira:

"Recuerdo que una joven amiga mía cambió un deodorante por otro, sólo poqrue los anuncios le aseguraban que la nueva mercancía era algo así como el certificado de amor a primera vista."

La clase social privilegiada es la de los barrenderos; con esto se expresa que el mundo trata mejor a los que necesita.

Haber tomado a los libros carentes de letras para indicar la desintegración que nos azota, quizá quiera darnos a entender una ausencia de ideas en nuestros autores modernos; y el hecho de que Fuentes ponga ("y yo sólo he escrito"), ¿qué debemos pensar?

BEATRIZ ESPEJO Y DÍAZ.

NOTICIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

1. *Inauguración de cursos del segundo semestre*

El lunes 2 de agosto se efectuó la ceremonia de inauguración de los cursos del segundo semestre de la Facultad de Filosofía y Letras en el Auditorio de Humanidades de Ciudad Universitaria. En este acto se dió posesión al cuerpo de profesores de Tiempo Completo y profesores Extraordinarios de la Facultad. Hicieron uso de la palabra los señores: doctor José Luis Curiel, por los Profesores Ordinarios; doctor Francisco Larroyo, por los profesores de Tiempo Completo; licenciado Daniel Cosío Villegas, por los Profesores Extraordinarios, y licenciado Salvador Azuela, director de la Facultad de Filosofía y Letras. Presidió la ceremonia el doctor Nabor Carrillo, Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien hizo la declaratoria de rigor. Los números musicales estuvieron a cargo de la Sociedad Coral Universitaria, que dirige el maestro Juan D. Tercero.

2. *Conferencias*

Invitado por la Dirección de la Facultad, el doctor Manuel Pedro González, catedrático de Literatura Iberoamericana de la Universidad de California, Los Angeles, sustentó dos conferencias en el aula 306 del pabellón de la propia Facultad. La primera sobre *50 años de novela hispanoamericana* (25 de agosto, y la segunda, sobre *La influencia de Heredia en Rodríguez*, (6 de septiembre). Asistió a la primera, como invitado de honor, el escritor don Rómulo Gallegos, a quien se rindió homenaje por el XXV aniversario de la publicación de "Doña Bárbara".

3. *Ceremonia*

La Facultad de Filosofía y Letras y la "Asociación Fray Alonso de la Veracruz", organizaron el viernes 10 de septiembre en el jardín de la Torre de Humanidades de la Ciudad Universitaria, una ceremonia con motivo del descubrimiento de la estatua de fray Alonso de la Veracruz. El doctor Nabor Carrillo, Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México; el licenciado José Luis Curiel, catedrático de la Facultad; el licenciado José Vasconcelos, Presidente de la Asociación mencionada; el licenciado Salvador Azuela, director de la Facultad, y el doctor Angel María Garibay K., profesor Extraordinario de la Facultad, pronunciaron discursos alusivos. Hubo honores a la bandera nacional y al himno patrio. Se descubrió la estauta y se depositó una ofrenda floral. A cargo del maestro Juan D. Tercero y de la Sociedad Coral Universitaria estuvieron los números musicales del programa.

4. *Curso de psicología clínica*

El doctor Oswaldo Robles dictó en el mes de septiembre y octubre un curso de "Psicología Clínica" en el Instituto de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia. Sus lecciones dejaron en el ambiente universitario de aquel país una imborrable huella de sabiduría. Nuevamente el doctor Robles ha sido invitado durante los meses de octubre a septiembre del próximo año a continuar su labor docente en la cátedra de "Psicología Clínica" de la Universidad de Colombia.

5. *Nuevos graduados*

El día 10 de agosto de 1954, el señor José Carlos Joel Ortigoza y Vieyra presentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras con una tesis sobre *Los móviles internos de la comedia española.* El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Julio Jiménez Rueda y Francisco Monterde y los licenciados Martín Vergara y Enrique Ruelas, así como el profesor Francisco Carmona Nenclares, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos con la mención "Suma Cum Laude".

El día 23 de agosto de 1954, el señor Allan Albert Lewis presentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras, con una tesis sobre *El teatro moderno.* El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde y Sergio Fernández y los profesores Ida Appendini y Fernando Wagner, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos.

El día 7 de septiembre de 1954, la señorita Rebeca Krutt Tartak presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Psicología, con una tesis sobre *Frustración y agresividad como factores integrantes de las caracteropatías infantiles.* El jurado que la examinó lo integraron los doctores Oswaldo Robles, Federico Pascual del Roncal y José Luis Curiel y los maestros María de Jesús Pérez y Matías López Chaparro, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos.

El día 7 de septiembre de 1954, la señorita Carmen Chávez y Samaniego presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras (especializada en Lengua y Literaturas Clásicas), con una tesis sobre *El misterio religioso en la literatura griega clásica.* El jurado que la examinó lo integraron los doctores Francisco Carmona Nenclares, Eusebio Castro y Rafael Moreno y los maestros Ida Appendini y Demetrio Frangos, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos con la mención "Cum Laude".

El día 24 de septiembre de 1954, la señorita Vera Yamuni Tabush, presentó examen profesional para obtener el grado de Doctora en Filosofía con una tesis sobre *Procesos discursivos en pensadores de lengua española comparados con pensadores de otras lenguas.* El jurado que la examinó lo integraron los doctores Samuel Ramos, José Gaos, Paula Gómez Alonso, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos con la mención "Suma Cum Laude".

El día 30 de septiembre de 1954, el señor Aaron Shore presentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Filosofía (especializado en Psicología), con una tesis sobre *Autoritarismo y agresión en una aldea mexicana* (ensayo de análisis dinámico lingüístico). El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Guillermo Dávila, Eugenia S. de Hoffs, José Peinado Altable, Marc Jost y Abraham Fortes, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos.

El día 19 de octubre de 1954 el señor Pedro Rafael Núñez Ovando presentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Filosofía (especializado en Psicología), con una tesis sobre *El psicodiagnóstico de Rorschard*

aplicado a niños. El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Guillermo Dávila, Eugenia S. de Hoffs, José Peinado Altable, Abraham Fortes y la maestra María de Jesús Pérez, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos con la mención "Cum Laude".

El día 21 de octubre de 1954, la señorita Rosaura Hernández Rodríguez presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Historia (especializada en Historia de México), con una tesis sobre *El valle de Toluca.* El jurado que la examinó lo integraron el doctor Alberto María Carreño y los maestros Rafael García Granados, Wigberto Jiménez Moreno, Federico Gómez de Orozco y Alberto Escalona Ramos, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos.

El día 28 de octubre de 1954, el señor Juan Manuel Terán Mata presentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Filosofía, con una tesis sobre *La idea de la vida en el pensamiento español* (*La metafísica de la razón vital como arte de vida y salvación*). El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Oswaldo Robles, Samuel Ramos, Francisco Larroyo, Paula Gómez Alonzo y el maestro Juan Hernández Luna, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos con la mención "Magna Cum Laude".

El día 12 de noviembre de 1954, la señorita María Elena Pérez Olagaray presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras (especializada en Lengua y Literatura Españolas), con una tesis sobre *Roland y Mío Cid. Dos cantares de Gesta.* El jurado que la examinó lo integraron los doctores Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde y José Luis Curiel y los maestros Ida Appendini y Federico Gómez de Orozco, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos.

El día 18 de noviembre de 1954, la señorita Elia María Teresa Salido y Hurtado, presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Psicología, con una tesis sobre *El psicodiagnóstico miokimético de Miru y López.* (*Su aplicación a niños oligofrénicos mexicanos*). El jurado que la examinó lo integraron los doctores Roberto Solís Quiroga, Federico Pascual del Roncal, Luz Vera y Marc Ernest Jost y el maestro José Peinado Altable, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos.

El día 25 de noviembre de 1954, el señor Juan Bromm Offenbacher presentó examen profesional para obtener el grado de Maestro en Historia Universal con una tesis sobre *Características generales de las épocas de transición social.* El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Paula Gómez Alonzo, Wenceslao Roces, María del Carmen Velázquez, Lucio Cabrera y Juan A. Or-

tega y Medina, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos con la mención "Cum Laude".

El día 3 de diciembre de 1954, la señorita Ana María Amada Perea y Sandoval presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Geografía, con una tesis sobre *Geografía del municipio de Luna.* El jurado que la examinó lo integraron los doctores Jorge A. Vivó, Pedro Carrasco, Luis Martínez Palafox y los maestros Dolores Riquelme y Gilberto H. Corzo, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos.

El día 3 de diciembre de 1954, la señorita Teresa Ayllón Torres presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Geografía, con una tesis sobre *Legislación sobre la conservación de suelos, agua y bosques.* El jurado que la examinó lo integraron los doctores Jorge A. Vivó, Pedro Carrasco y Luis Carlos R. Berzunza y los maestros Dolores Riquelme y Gilberto Hernández Corzo, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos con la mención "Cum Laude".

El día 7 de diciembre de 1954, el señor Francisco Javier Gómez Robledo presentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras con una tesis sobre *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema de colegio de San Pedro y San Pablo.* El jurado que lo examinó lo integraron los doctores Julio Jiménez Rueda, Agustín Millares Carlo, Sergio Fernández y los maestros Bernabé Navarro y Rafael Moreno, habiendo sido aprobado por unanimidad de votos con la mención "Magna Cum Laude".

El día 9 de diciembre de 1954, la señorita Desirée Elba Altamirano y Meston, presentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras con una tesis sobre *La sátira en la Nueva España.* (*Los dos primeros siglos*). El jurado que la examinó lo integraron los doctores Julio Jiménez Rueda, Amancio Bolaño e Isla y Sergio Fernández y los maestros María del Carmen Millán y Juan M. Lope Blanch, habiendo sido aprobada por unanimidad de votos.

J. H. L.

OBRAS COMPLETAS
DEL MAESTRO JUSTO SIERRA

EDICION NACIONAL DE HOMENAJE

publicada por la Universidad y dirigida por *Agustín Yáñez*

Volúmenes de que consta la Edición

I. Estudio preliminar y obras poéticas.
II. Prosa literaria.
III. Crítica y ensayos literarios.
IV. Periodismo político.
V. Discursos.
VI. Viajes. *En tierra yankee. En la Europa latina.*
VII. El Exterior. *Revistas Políticas y Literarias.*
VIII. La Educación Nacional. *Artículos y documentos.*
IX. Ensayos y textos elementales de historia.
X. Historia de la antigüedad.
XI. Historia general.
XII. Evolución política del pueblo mexicano.
XIII. Juárez, su obra y su tiempo.
XIV. Epistolario y papeles privados.

Pedidos a la

LIBRERIA UNIVERSITARIA

JUSTO SIERRA 16 **MEXICO, D. F.**

